राजस्थान विश्वविद्यालय भारतीय दर्शन अध्ययन माला का एकविंश पुष्प

आचार्य विश्वम्भर पाहि के दार्शनिक विचारों की समीक्षा

राजेन्द्र प्रसाद शर्मा
अनुभव वार्ष्णेय

दर्शन विभाग
राजस्थान विश्वविद्यालय, जयपुर

कृति परिचय

This volume contains some of the papers selected from those presented in the seminar organized by the Department of Philosophy, University of Rajasthan with the financial assistance of the Indian Council of Philosophical Research, New Delhi during March 12-March 14, 2016. Comments of Professor Pahi on these papers are also printed. The volume has two appendices, the first of which is a paper of Prof. Pahi published in the *Journal of the Indian Council of Philosophical Research* (vol. XXV number 3, July-Sept 2008, page 1-38) and the second is complete list of his publications.

Biswambhar Pahi was born on April 18, 1936 in Bahabal Pur Village of Jajpur district, Odisha. He received his basic training in philosophy in Utkal and Allahabad Universities before his graduate work in formal Logic at Yale University, New Haven Connectifut, Central Washington State College, Ellensburg, Washington, University of Notre Dame, Indiana, USA and the University of Rajasthan, Jaipur.

Price : Rs. 300/-

ISBN - 81-86027-34-3

राजस्थान विश्वविद्यालय भारतीय दर्शन अध्ययन माला का एकविंश पुष्प

आचार्य विश्वम्भर पाहि के दार्शनिक विचारों की समीक्षा

राजेन्द्रप्रसाद शर्मा
अनुभव वार्ष्णेय

दर्शन विभाग
राजस्थान विश्वविद्यालय
जयपुर

राजस्थान विश्वविद्यालय भारतीय दर्शन अध्ययन माला – 21

प्रधान सम्पादक : **राजेन्द्र प्रसाद शर्मा**
समन्वयक, उच्च अध्ययन केन्द्र, दर्शन विभाग
राजस्थान विश्वविद्यालय, जयपुर।

विश्वविद्यालय अनुदान आयोग के उच्च अध्ययन केन्द्र के अन्तर्गत दर्शन विभाग के द्वारा 2018 में प्रकाशित ग्रन्थ।

© सर्वाधिकार सुरक्षित

ISBN : 81-86027-34-3

मूल्य : 300/– रुपये

विशाल कम्प्यूटर्स, जयपुर द्वारा सङ्गणक टङ्कित
टैक्नोक्रेट प्रिन्टर्स प्रा. लि., जयपुर द्वारा मुद्रित।

University of Rajasthan Studies in Indian Philosophy - 21

Philosophical Thoughts of Professor Biswambhar Pahi : Critical Reflections

Rajendra Prasad Sharma
Anubhav Varshney

Department of Philosophy
University of Rajasthan
Jaipur

University of Rajasthan Studies in Indian Philosophy 21

General Editor : **Rajendra Prasad Sharma**
Co-ordinator, Centre of Advanced Study
Department of Philosophy,
University of Rajasthan, Jaipur

Published in 2018 by the Department of Philosophy, University of Rajasthan, Jaipur-302004 (Rajasthan) India with financial assistance from the UGC under its CAS budget.

© All rights reserved.

ISBN : 81-86027-34-3

Price : Rs. 300/-

Computer typed by : Vishal Computers, Jaipur
Printed by : Technocrat Printers Pvt. Ltd., Jaipur.

विषयानुक्रमणिका

			पृष्ठ संख्या
	Preface	Biswambhar Pahi	i-ii
	सम्पादकीय	राजेन्द्र प्रसाद शर्मा एवं अनुभव वार्ष्णेय	iii-iv
1.	The Meeting and Growth of Traditions of Thought	P. K. Mukhopadhyay	1
2.	Professor BiswambharPahi: The Nyāya-Vaiśeşika Reformer	Pradeep P. Gokhale	19
3.	Professor Biswambhar Pahi's Analysis of the Vaiśeşika Category of Samavāya	Raghunath Ghosh	31
4.	Understanding Life: A reading of "The Burden of Poetic Consciousness"	Ranjan Kumar Panda	43
5.	On Professor Biswambhar Pahi on Reason and Emotion in Human Culture	Saroj Kanta Kar	60
6.	Professor Biswambhar Pahi on Dharma, Moral agents, Accountability and Evaluation*	Asha Mukherjee	72
7.	An Inquiry Concerning 'Philosophy of Life' in various writings of Professor Biswambhar Pahi and a Pro-Vedic, Non-Lokāyatik interpretation of his vision	Anubhav Varshney	85

8.	आचार्य विश्वम्भर पाहि का वैशेषिक विमर्श विषयक उच्चस्तरीय दर्शन ग्रन्थ हिन्दी में	देवर्षि कलानाथ शास्त्री	107
9.	धर्मधर्मिभेदमूलक तत्त्वमीमांसा : आचार्य विश्वम्भर पाहि के नव्य-वैशेषिक दर्शन के विशेष सन्दर्भ में	आनन्द मिश्र	113
10.	आचार्य विश्वम्भर पाहि की वैशेषिक दृष्टि	सच्चिदानन्द मिश्र	125
11.	न्यायवैशेषिक आत्मवाद की पुनर्रचना : आचार्य बदरीनाथ शुक्ल और आचार्य विश्वम्भरपाहि	अम्बिकादत्त शर्मा	140
12.	आचार्य विश्वम्भर पाहि के पुरुषार्थमीमांसीय मान्यताविषयक विचार एक समीक्षा	दयानन्द भार्गव	152
13.	वैशेषिकदर्शन में दुःख का स्वरूप तथा आचार्य विश्वम्भर पाहिकृत दुःखवर्गीकरण की महत्ता	धर्मचन्द जैन	165
14.	आचार्य विश्वम्भर पाहि की दृष्टि में कर्मवाद एवं दुःख तत्त्व	शोभा बारेठ	174
15.	अपेक्षाबुद्धि एवं संख्या विमर्श पर आचार्य विश्वम्भर पाहि का मौलिक चिन्तन	उमेश नेपाल	181

Appendix

I.	Making constructive use of History : Groundwork for Nyaya-Vaisesika Philosophy of mathematics.	185
II.	Publication of Biswambhar Pahi	223
III.	विभागीय पुस्तक प्रकाशन सूची	227

Preface

The work *Vaiśeṣika Padārtha Vyavasthā kā Paddhatimūlaka Vimarśa* has two primary goals. The first of these aims at identifying the fundamental, methodological, epistemological, ontological and value-theoretic principles of the *Nyāya-Vaiśeṣika* system. This exercise, admittedly incomplete, is designed to give a concrete and palpable form to what may be called the body of basic principles on which the Nyāya-Vaiśeṣika system stands. The second goal is to facilitate the natural multifaceted development of the system by a reconstruction and when necessary rejection of some of the traditionally handed down doctrines which seem to impede in system's growth.

The changes argued for in this work are primarily in the area of ontology. Admittedly philosophers of this system have theorized in the areas which we now recognize as belonging to physical sciences. I have therefore found it necessary to revise the atomic doctrine of the system in accordance with the views of the contemporary physical scientists. Following Bhāsarvajña and Raghunātha I have found the concept of *apekṣā buddhijanya padārtha* as inconsistent with the system's realist position.

In the preface to the original work a chapter-wise compact summary of the work is available. I am thankful to the learned authors who have taken the trouble of examining my position on some of the issues raised in the work.

My arguments for the elimination of the *antyaviśeṣa* category of *padārthas*, based on the logic of part and whole, have unfortunately not received the attention of any of the learned authors.

The paper by Ananda Mishraji, who reviewed the work in *Unmilan* offers a sympathetic approach while avoiding controversial topics. The papers by Sachidananda Mishraji and Ambikadatta sharmaji have brought the charge of *dehātmavāda* against my position. I have sought to respond to this unwarranted criticism in my comments. The paper by Anubhava Varshaneyaji correctly underlines the centrality of philosophy of life in the work.

My refutation of the substancehood of *ākāśa*, based on the physical nature of sound (*śabda*) and its propagation have failed to receive any attention. My efforts to apply the system's theory of causation to chemical phenomena have not received any attention. My efforts to reinforce the system's position on the *avayavi-avayava siddhānta* by relying on the chemical phenomena of isomerism have also been ignored.

My efforts to provide foundations for the science of elementary geometry within Bhāsarvajñas as theory of space have also failed to receive any attention. My efforts to provide foundation for Elementary Arithmetic by granting independent ontological satus to sets have also failed to receive the attention of any of the learned authors. The reader may see Appendix-I of this work which offers a more systematic and compact version of my position concerning the foundation of Mathematics from a *Nyāya-Vaiśeṣika* position.

My Philosophy of life is inspired by the Vedic perception of human condition and its ideal of *ānṛṇya* (freedom from indebtedness).

I have found it necessary to introduce the concept of *śāstraṛṇa* as a natural extension of the concept of *ṛṣiṛṇa*.

The poetic perception of human condition as articulated by Kalidāsa in *Uttaramegha* 48

> "Kasyātyantam sukhamupanatam duḥkhamekāntato vā
> nicairgacchatupari ca daśā cakranemikrameṇa."

offers a realistic picture of life as it is lived by ordinary individuals. The ideals of *Niṣkāma karma yoga* and *sthitaprajñatva* are distant and apparently unachievable goals, though they serve as a pole star for a finite individual with all his limitations. I have not found it necessary to accepts self as an eternal substance. A non-eternal and process view of self is adequate for my vision of life.

Biswambhar Pahi

सम्पादकीय

मात्रे श्रद्धास्वभावायै पित्रे च तपसात्मने।
गुरवे ज्ञानरूपाय त्रितत्त्वाय नमो नमः।।

भारतीय दार्शनिक अनुसन्धान परिषद् दिल्ली के सहयोग से दर्शन विभाग में 12–14 मार्च, 2016 को 'विश्वम्भर पाहि का दार्शनिक अवदान' विषय पर संगोष्ठी एवं लाइफटाईम अचीवमेन्ट अवार्ड के भव्य उत्सव का आयोजन सम्पन्न हुआ। इस सारस्वत अनुष्ठान में उपलब्ध ज्ञानामृतरूपी प्रसाद को सर्वत्र प्रसारित करने हेतु कतिपय चयनित शोधलेखों का प्रकाशन इस पुस्तक में किया जा रहा है।

प्रस्तुत पुस्तक में आचार्य विश्वम्भर पाहि के दार्शनिक विचारों की समीक्षा करने वाले विश्रुत प्रबुद्ध आचार्यों के गम्भीर शोध लेख है। आचार्य पाहि ने इन लेखों पर अपनी समीक्षा एवं संक्षिप्त टिप्पणी भी लिखी है, जिसे प्रत्येक लेख के अन्त में प्रस्तुत किया गया है। उनकी टिप्पणी के बिना यद्यपि इन लेखों को JFR के 2016 के अङ्क में 'आचार्य विश्वम्भर पाहि के दार्शनिक अवदान' के नाम से प्रकाशित किया था। भारतीय शास्त्रार्थ चिन्तन की परम्परा निरन्तर जारी रहे इसलिए परिशिष्ट में उनके ग्रन्थों की सूची तथा उनका एक प्रकाशित लेख भी पुनः प्रकाशित कर रहे हैं। यह लेख विद्वान् लेखकों के विचारार्थ सहजता से उपलब्ध नहीं था अतः उनके सुविचारार्थ इसे परिशिष्ट एक में प्रकाशित किया जा रहा है।

वास्तव में आचार्य पाहि के ग्रन्थों की यहाँ आंशिक रूप में ही समीक्षा सम्पन्न हो सकी। अभी विद्वज्जनों से विस्तृत अध्ययन एवं समीक्षा की आवश्यकता प्रतीत हो रही है जिसके लिए पुनः एक शोध संगोष्ठी प्रस्तावित है। आचार्य पाहि के सभी लेख एवं ग्रन्थ शोधार्थियों एवं मनीषियों को उपलब्ध कराने के लिए उनके शोध पत्रों के संकलन को भी एकत्र कर उपलब्ध कराया जाना प्रस्तावित है ताकि आचार्य पाहि के दार्शनिक अवदान का सार्थक मूल्याङ्कन सम्पन्न हो तथा दर्शन को नई दिशा प्राप्त हो।

कृतज्ञता ज्ञापन

सर्वप्रथम गुरुवर आचार्य विश्वम्भर पाहि को सादर प्रणामाञ्जलि। इन्होंने इस ग्रन्थ का प्राक्कथन (Preface) एवं टिप्पणी लिखकर महान् उपकार किया है। इस पुस्तक के आचार्य पाहि ही सूत्रधार हैं।

इस संगोष्ठी हेतु भारतीय दार्शनिक अनुसन्धान परिषद्, नई दिल्ली के द्वारा अनुदान प्राप्त हुआ अतः दर्शन विभाग, राजस्थान विश्वविद्यालय, जयपुर की ओर से हार्दिक साधुवाद।

इस पुस्तक के प्रकाशनार्थ वित्तीय सहायता के लिए विश्वविद्यालय अनुदान आयोग, नई दिल्ली को राजस्थान विश्वविद्यालय, दर्शनशास्त्र विभाग का हार्दिक साधुवाद।

'आचार्य विश्वम्भर पाहि के दार्शनिक विचारों की समीक्षा' विषयक इस पुस्तक में 15 पत्रों का प्रकाशन हो रहा है। इस विशेषाङ्क के शोधपत्रों के लेखक प्रो. पी.के. मुखोपाध्याय, प्रदीप पी. गोखले, रघुनाथ घोष, रंजन कुमार पण्डा, सरोज कान्त कार, आशा मुखर्जी, अनुभव वार्ष्णेय, देवर्षि कलानाथ शास्त्री, आनन्द मिश्र, सच्चिदानन्द मिश्र, अम्बिकादत्त शर्मा, दयानन्द भार्गव, धर्मचन्द जैन, शोभा बारेठ एवं उमेश नेपाल को हार्दिक साधुवाद।

इस प्रकाशन योजना को सफलतापूर्वक सम्पन्न कराने में हमारे अनन्य सहकर्मी आदरणीय अरविन्द विक्रमसिंह, मनीष सिनसिनवार, मनीष गोठवाल एवं विनीता नायर प्रभृति अध्यापकगणों का निरन्तर भरपूर सहयोग प्राप्त हुआ अत: आभार।

इस कार्य को सकलशब्दमयी तनुरूपा भगवती पराम्बा की स्तुति मानते हुए क्षमामण्डित पण्डितजनों से क्षमा याचना चाहता हूँ। यहाँ जो उत्कृष्ट विशेषता है उसका श्रेय आचार्य परम्परा को है तथा जो त्रुटि है वह हमारी असावधानी के कारण। अन्त में आचार्य अभिनवगुप्त की भगवति स्तुति के साथ इस निवेदन को विराम दे रहे हैं।

तव च किल न स्तुतिरम्बिके,
सकलशब्दमयी किल ते तनुः।
निखिलमूर्तिषु मे भवदन्वयो,
मनसिजासु बहिः प्रसरासु च।।

विद्वच्चरणचञ्चरीक

जयपुर
विक्रम संवत् 2075
सितम्बर, 2018

अनुभव वार्ष्णेय
सहायक आचार्य,
दर्शनशास्त्र विभाग,
राजस्थान विश्वविद्यालय,
दूरभाष : 9772242525

राजेन्द्रप्रसाद शर्मा
समन्वयक, उच्च अध्ययन केन्द्र
राजस्थान विश्वविद्यालय, जयपुर
दूरभाष : 9413970601

The Meeting and Growth of Traditions of Thought

P. K. Mukhopadhyay

Professor Biswambahr Pahi is a well known scholar. His undisputed scholarship can be said to span over what has been called the Trinity of European philosophy – Logic, Ontology and Epistemology – as well as the Trinity of Indian Sastras – relating to Pada, Vākya and Pramāṇa. Against this background his eightieth birthday is indeed a matter of celebration even for those of my age who are slightly junior to him. What, however, makes Professor Pahi unique is that he brings his authentic and deep understanding of the philosophy of one culture to bear on his study of the philosophy of the other culture. This has taken concrete and creative form in at least his two of his projects. The first project, which I would like to call the meeting of two traditions – traditions of logical thinking, – aims at making some relevant forms and contents of Indian logical thinking as in nyāya , available to the formal logicians of the West. Alternatively put while many of his contemporaries (with their limited expertise in modern version of Nyaya philosophy or Navya Nyāya) wanted to formalize nyāya inference in the language of first order predicate logic, Pahi showed us the way how inference of logic can be formulated in the technical language of Nāvya Nyāya. His second project is, broadly speaking, to recast certain (mainly ontological) doctrines or theses of Nyāya-Vaiśeṣika philosophy in the light of the findings of modern (European) science as well as that of some deviant lines of thinking that developed at different times within the standard and mainstream (version of) nyāya-Vaiśeṣika philosophy itself.

These are in themselves important works to do for anyone who has the required erudition and competence of Pahi. But we cannot find a complete answer in terms of these alone to the question *why* Pahi

engaged himself in these projects. For this we need to note Pahi's diagnosis of a disease and his prescription of a remedy. Pahi believes that the implementation of the second project in particular will cure a great section of Indian thinkers and philosophers of the disease of "blind loyalty to tradition" which stalled the growth of Indian philosophy including Nyāya Vaiśeṣika traditions of thought. For due to this disease their contemporaries or juniors were prevented from appreciating and accepting the findings of some innovative thinkers who in the past deviated from the main line or version of Nyāya Vaiśeṣika philosophy. Such decline of rationality led to stunned growth of these philosophies. Unlike the competence and scholarship of Pahi on the one hand and the value of the projects considered in themselves Pahi's diagnosis and remedy seem to be debatable in the context of classical Indian philosophical tradition to which they specifically refer. To put it differently what is debatable is not the general thesis that blind loyalty to the tradition or past achievements leads to sterility of thought. However, it is controversial that barring a few deviant or revolutionary thinkers all mainline thinkers of the classical Nyāya -Vaiśeṣika tradition of philosophy were blind followers of the tradition. It is also debatable that whoever preferred not to follow or accept certain contentions of Bhasarvajna or Raghunatha or Debiprasad Chattopadhyay, Dayakrishna or Pahi did so due to his *unquestioning* allegiance to the standard and received version of Nyāya Vaiśeṣika philosophy.

In the three sections that follow we will mainly note those points where one may find some weakness or supposed weakness in Pahi's position or where Pahi could have, in our opinion, contributed something at least to remove some of our misgivings or queries. In doing so we follow the principle of logical economy; for the number of what Pahi did not do but could and should have done or done in a better way is incredibly small compared to the number of important things he had done and for which we feel compelled to hold him in high esteem and warm regards. The other reason is that we wanted to be true to the spirit of the seminar. This seminar has been organized, we are told by the organizers, "to assess and evaluate the novel and deep scholarship and thoughts of Prof. Biswambhar Pahi." Within our limited competence and scholarship we have tried to do just this. However, it may be confessed that we have not studied Pahi's works as comprehensively or thoroughly as we should have done if we knew at

least one year in advance that we would be invited to present a paper or deliver a keynote address on such a serious scholar and author of works on difficult subjects. Accordingly the principal objective of this presentation is to draw attention of scholars to certain more general issues with the hope that they might be further clarified or solved in a more satisfying way with the help or suggestion of Professor Pahi wherever necessary. Two such general issues are the following. How to change, when necessary, the conception of science/philosophy and the method of doing science/philosophy without interfering with the basic character of the subject in question? Is it necessary to refer to the blind loyalty to tradition of the concerned people in order to explain the alleged eclipsing of some original thinkers of that tradition? It may not be construed as ignoring specific issues and thereby doing injustice to Professor Pahi whose works are almost always full of relevant details, often intricate details, of the subjects studied. However much one may wish to include them some otherwise necessary and useful details of the subject are to be omitted, as a matter of physical necessity, from a work no matter whether it is a book length study or an article. According to his major objective an author selects the matters to be omitted or included. Let me give one example chosen at random from Professor Pahi's book on the Vaiśeṣika philosophy. While he discusses Raghunātha's preference for tryaṇuka to paramanu as the smallest unit of matter Pahi omits even a reference to the important and relatively general issue of whether matter is infinitely divisible – the issue which provided the Nyāya Vaiśeṣika philosophers the context for admitting paramanu. His major concern seems to be how we could reconcile the नित्यत्ववाद (nityatvavāda) of the Vaiśeṣikas with the rapid progress in contemporary physical science in the matter of finding constituents of what was believed to be indivisible particle till recently. He concludes the section in question by observing that there does not seem to be any prospect of defending Vaiśeṣika nityatvavāda in terms of forms of matter that are indivisible and permanent. We on the other hand feel that from the perspective of a philosophical theory the conceptual (though not that only) primacy of paramāṇu is more fundamental even if from the perspective of empirical scientific theory what is more important is the fact that constituents have been discovered of material particles so long believed to be simple. So some matters of details refer us back to more general issues of perspective. Having said that we would like to

add that we could not discuss many brilliant and original matters of detail one finds almost in every page of Professor Pahi's work.

I

The first part of this paper deals with sort of meeting of two traditions of logical thinking. This is an area in which Prof. Pahi has great interest and undisputed scholarship. Having somewhat similar interest in some related matters (and having had occasion to speak on the subject – which we used to describe as 'parallel traditions of logical thinking' – we could not fail to notice some brisk activities in this area in the recent past though they did not last long. We will soon return to it.

It so happened that from our student days logic was in the centre of attention of some of us for some right (and also perhaps some wrong) reasons. We were intrigued by such general and apparently silly questions as why logic should be a compulsory subject in the philosophy curriculum when it was not so for students of history or even political science. It took some time for us to realize that a part of the reason why such question could arise was that the logic syllabus included primarily and almost exclusively some portions of *only* modern *formal* logic. Though very few are there in India who can do formal logic with the competence of Pahi yet philosophy in India needs scholars with such competence to work in wider fields from the vantage point of formal logic as Carnap and Quine did. I am not sure how much Pahi worked exactly in this area or whether it was in his scheme of things. To put it differently, students of philosophy in India crave for more works in the field of philosophical logic and philosophy of logic.

So far as (formal) logic is concerned I would confine myself to a very small area where Pahi's interest seems to intersect with that of some of us. Pahi, seemingly a little withdrawn, must have been aware of works and views of his contemporaries even when he did not always respond to them directly. I will illustrate this with the example of one of the dominant areas of his interest, namely making Navya Nyāya logic (theory of inference) available to modern logicians of the West. The objective thus cautiously formulated makes a lot of difference in that we miss clarity in this matter among many of our contemporaries who were found for some time in the past to be vigorously active in a project of formalizing the Nyāya logic/inference in the language of first order predicate logic (without identity). Though Ingalls is generally taken to be the pioneer in this field he did not do more than, and there is no

evidence that he wanted to do more, use some techniques and technical vocabulary of modern formal logic of the West when translating a primer of (a part of the) Navya Nyāya theory of inference. Our contemporaries in India thought of formalizing Nyāya logic and thereby discovering its hidden structure which they thought would be found to be the same as that of the first order predicate logic. (I think Pahi was not among these people. However may it sound, his project of making Nyāya logic available to scholars of modern logic seems to me somewhat different and more serious and that he was more cautious). The enthusiasm of these contemporaries waned before long and all these scholars abandoned the project of formalizing Nyāya logic or inference. But nobody told us in so many words why exactly they had to abandon it. If they did so it would have been a story of a failed attempt which was nonetheless immensely instructive. We discussed this matter in a sort of an overview of a full paper entitled the "The Analysis of Vyapti statement" which was presented before an audience in which some of these contemporaries were there. It seems Frits Staal (!) started this project and there joined, all independently, scholars like S. S. Barlinge, Shibajivan Bhattacharya, L. C. Mullatti etc.

It seems to us that the contemporary attempts at formalizing Nyāya anumana (inference) in the context of modern development of logic has its predecessor in the earlier habit of looking at Nyāya inference as (deductive) syllogistic argument. Both these groups – our contemporaries and their predecessors – have one thing in common. They all somehow confused between Nyāya and anumana. Once we are under the spell of this confusion we tend to take linguistic view of inference which characteristically marks both modern formal logic and earlier Aristotelian, better, traditional logic of the West. The idea that inference consists in deriving certain sentence from certain other sentence or sentences and that too in virtue of the forms of sentences (or quality and quantity of them) concerned is never entertained in Nyāya philosophy. Nyāya and anumāna are totally different – they are categorially different. Anumāna in both the senses of it – (a) anumiti or the knowledge resulting from the process of inferring and (b) anumiti karana or what is the special cause of the resulting inferential belief – is itself a belief and not belief expressing or belief producing *sentence*.

Even Pahi's view that Nyāya theory of inference is Nigamana-centric does not seem to make very clear sense. The text of Nigamana

prakaraṇa of *Tattvacintāmaṇi* is rarely studied or taught. Raghunatha did not write Didhiti on it and Gadadhara has not explained it (though in recent time Rāmānjua Tātāchārya wrote an elucidation). The appropriate nigamana vākya does not give us the conclusion (i.e., the resulting inferential *knowledge* or better anumityātmakam jñānam in the system of Nyāya or NN). It does not so much tell us of the subject of the inferential cognition (pakṣa) or the predicate (the sādhya) of the same; nor does it tell us that the subject (the dharmīn) has the property (dharma) being predicated of it. All that it tells us is about the ground of inference (or the hetu). In the language of syllogism nigamana vākya is about the middle term which is conspicuous by its absence from the conclusion of the syllogism. The totality of the constituent sentences (not premises) – the five sentences or avayavas – do not constitute inference nor even *suffice* to produce or cause an inference. Thus one should not confuse by their look and think that the sentence '*therefore* Socrates is mortal' in a syllogism compares closely with the nigamana vakya like '*tasmāt* parvato vahnimān'.

When, in recent times, various attempts to formalize Nyāya inference failed another confusion quickly followed. It seems to have been realized somehow that Nyāya inference was not a matter of language – that in Nyāya inferential relation does not obtain between sentences. Perhaps from this realization it came to be rather hastily concluded that Nyāya is an epistemic logic and not linguistic one. However, it is not clear in which sense Nyāya is epistemic logic or anumana in it is epistemic inference (whatever that may mean). It is not a system of logical analysis of epistemic terms nor is it a system of rules of (logically) deriving one episode of belief from another such belief. The deciding factor whether a certain particular logic is linguistic or epistemic depends, in this context, on whether the inferential relation obtains between sentences or between episodes of belief. According to Nyāya it is neither. So far as the structure of belief or of a descriptive sentence is concerned, inference does not depend on it. Some may think that the sentence of the form 'ghatavat bhūtalam' allows us to infer the sentence of the form 'bhutale ghāṭah'. But this cannot be a form of correct inference. From 'guṇe viśiṣṭasattā' we cannot infer 'visista sattavan gunah'. In case of a correct inference (of the presence in a certain locus) of a certain thing there does correspond some relation

between two particular episodes of belief but that relation is not the inferential relation; it is rather a causal relation.

However we duly note that by making the possibility of inference to rest on the *awareness* of vyapti (and not on vyapti) the non-formal theory of inference of Navya Nyāya ensures that we can distinguish an incorrect inference from the corresponding correct inference. It may be deemed required of any adequate theory of inference that it keeps room for the distinction between a correct inference and a merely possible inference. This is exactly here where standard formal theory of inference fails. The consequence of accepting the conception of inference which such a theory of inference entails is that either there is no inference or there is valid inference. That there is some absurdity in such a conception of inference has not gone unnoticed. The reason why such absurdity is not there in the Nyāya theory of inference is not unknown but we need to be *explicitly* aware of it.

It is also required of an adequate theory of inference that it keeps provision for distinguishing the valid inference of q from p from the valid inference of p from q. Formal logic can keep room for such distinction only by paying a hefty price, by retaining a notion of implication which is paradoxical. Any other justification of paradox of material implication – that it cannot be used for further inference or that it is harmless – seems to be unconvincing. One is reminded in this connection that the paper "The Paradoxical Truth conditions of Material Implication", published long back in the journal, Indian Philosophical Quarterly, seems to offer a more convincing argument why the otherwise paradoxical notion of material implication had to be retained in a formal theory of inference or a system of material implication. The view and the argument presented in the paper has not been refuted, most probably they have not been noticed. Similarly we do not doubt or deny that there is a close relation between formal logic and philosophy. But we doubted it before, and do so now, that that relation is anything other than indirect. If and why it is so deserves to be discussed by interested or competent scholars.

We need to remember these points in our otherwise laudable effort to make Indian or Nyāya logic available to (formal) logicians of the West. It may not be that an inference has to be in the deductive or inductive mode. India's pramāṇa theoretic approach to inference is not a formal or linguistic approach nor is it a case of epistemic approach.

According to it one cannot and do not infer an *S* from an *H* even if he is *told* by some one that *H* has the inferential relation of vyāpti with *S* or that *p* in question has such h which is the seat of vyāpti relation with *S*.

The relationship between language and belief in the context of a theory of inference is only a part of the general theory of the relation between the two. In this connection some may be reminded of the need for the revision of Pahi's resolution of the apparent conflict between two doctrines of the Naiyayikas. The first contends that jñāna is nirakara and the second, (as suggested by their habit of frequently saying about a certain belief that it has such and such akara), contends that jnana has akara. Pahi's resolution is that jnana is actually nirakara when the Naiyayikas speak of the akara of jnana they refer to the *borrowed* ākāra of jnana. Truly speaking the akara belongs to the sentence which corresponds to the belief. In short in the view of Professor Pahi Naiyayikas hold that the ākāra of jñāna is borrowed from the corresponding sentence. However, we could say this, non-metaphorically, if we could mean that a sentence of a particular akara produced a belief of the *same* akara or if we could say that the belief of a certain akara gets expressed in or produces a sentence of the *same* akara. None of these is true in the system of Nyāya. Navya Nyāya has good reason to hold that there is more in the structure (akara) of a jnana than there is or can be in the akara of the corresponding sentence in which it is still 'expressed'. Similarly sometimes when a sentence produces a belief the belief has less in its structure than what is there in the structure of the sentence causing this belief. (Pl. see author's paper "A Transparency Theory of Language" published sometimes back in JICPR).

II

We now turn to Pahi's project of revising and reconstructing Nyāya Vaiśeṣika philosophy taking cue mainly from two sources. First, some deviant lines of thinking of a section of scholars within the standard Nyāyavaiśeṣika tradition provide cue to Professor Pahi to change or revise some doctrines of this tradition. Some new and relevant findings of modern science, particularly (modern) chemistry and contemporary physics, proved to be the second source of inspiration or compulsion for the revisionary project of Pahi. In some cases at least these two sources converged. Pahi's effort to revise part of the standard Vaiśeṣika doctrine of paramanu has been to bring the reconstructed

Vaiśeṣika theory of the subject in line with some relevant thoughts of the revolutionary thinker Raghunatha Siromani as well as findings of modern chemistry and modern physics of the West. Drawing from these sources Pahi proposed that from the duly reconstructed Vaiśeṣika philosophy the thesis that paramanus are (individually) eternal is to be dropped.

It should be noted first that according to the standard Nyāya and Vaiśeṣika view a theory loses its credibility and acceptability, generally speaking, if it violates the deliverance of common experience (drstavirodha/anubhavabirodha). So the traditional Naiyayikas and Vaiśeṣikas will hail and not condemn any effort to bring their doctrines in line with the observed facts and the findings of empirical theories. However, sometimes philosophers find it difficult to reconcile their theory with the observed facts. It becomes imperative to change our theory to accommodate fact. But changing a theory is not an easy job. In science also we come across similar problem of accommodating newly found facts in the existing theory. It becomes imperative to change science and it is not an easy task. We do not change a theory by arbitrarily or selectively dropping or adding certain theses. All excepting the blind followers of scientism know that quantum mechanical theory has rendered the standard notion of reality unintelligible. To this add further that new developments in the areas of Artificial intelligence and Consciousness Studies have made it imperative that we change the current conception of science. However, it is not still clear how that can be done. One source of difficulty has been precisely formulated by Penrose and that is this. To be acceptable a changed or new conception science should ensure that a science according to this conception still remains science. Similarly revision of the standard version of Vaiśeṣika is welcome provided the revision does not interfere with its basic character of being a philosophical theory which the Nyāya or Vaiśeṣika philosophy is. I am not expressing just an empty fear; it is a real possibility as I will show below.

Anyway change and revision are parts of any living tradition including the tradition of thought like Nyāya and Vaiśeṣika philosophy. It is both interesting and instructive to inquire how we lost sight of this authentic, positive and healthy view of tradition. The tradition of modernity has imposed certain uniformity of thinking in us according to which a tradition or better the dominant tradition in a society imposes a

certain ideology on its members and eventually produces a long line of even educated people who bear and display blind loyalty to tradition. This does not allow new and deviant thought patterns to develop and if there still flourish some independent and innovative thinkers they are ignored and marginalized. Exactly this has happened according to Pahi in the Nyāya Vaiśeṣika traditions of thought. This disease did not allow the Nyāya and Vaiśeṣika thought to develop along the lines of free and talented thinkers like Bhāsarvajña and Raghunātha Siromaṇi (who are separated in time by multiple centuries). Some thoughts of these thinkers, who were born long before the modern scientific revolution took place in Europe, are sort of intimations of the current scientific findings. So if Nyāya and Vaiśeṣika thoughts were allowed to develop along the lines of Bhasarvajna and Raghunatha then the same could be brought closer to what are now empirically verified facts. This seems to be the line of thinking of Professor Pahi.

A number of general and specific points and some explicit as well as implicit claims have been made that deserve close attention and critical examination. Or we would be guilty of ignoring an innovative free thinker like Pahi – an accusation which Pahi has made about the long tradition of Nyāya and Vaiśeṣika schools of thought during post Bhasarvajna and post Raghunatha era.

We have heard about the above disease and diagnosis from other thinkers as well. Debiprasad Chattopadhyaya in Bengal, or Marathe in Pune, and Dayakrishna in Jaipur accused in their own ways particularly contemporary scholars of classical Indian philosophy of blind adherence to tradition. It now seems to us that some of these thinkers might have borrowed part of their ammunitions from Professor Pahi and fired the shots with great fury and sound. For among all these scholars Pahi seems to have first hand access to more advanced of the original source works of the traditions of thought in question. These other scholars did not particularly specify the innovative thoughts of Bhasarvajna or Raghunatha as significant departures from the older tradition which held great promise. But all of them agree that some form of dogmatism or other did not allow classical Nyāya and Vaiśeṣika systems of thought to develop into a more consistent, clarified, coherent and rational system in later days. Perhaps the scholars blindly loyal to the tradition did not like the departures which the innovative and talented thinkers could not help making. As a consequence the results of free and innovative thinking

did not get the attention and appreciation they deserved and the old and inadequately developed tradition somehow continued to exist but its vitality was lost and it became little more than reiterative. On the other hand the intimations of new developments were not allowed to mature. From outside conventional philosophy fraternity J. V. Narlikar has offered similar criticism and Amartya Sen made similar objection in their respective ways. And there are others too.

In all these objections, diagnosis and suggested remedies – there seems to be an element of overstatement and hasty generalization. If the conservative forces were so powerful and successful in the academic field or society in general then innovative scholars would have been marginalized beyond recognition. But Raghunatha Siromani is so famous that hardly there is a student of philosophy or cultural history of India who does not know his name as that of an all time great and original thinker. We wish that an astute thinker and responsible scholar like Pahi may not unknowingly encourage false thinking that people have just ignored thinker like Bhasarvajna due to indefensible dogmatism. Eighteen commentaries were written on his works earlier and in the twentieth century Gopinath Kaviraja and Swami Yogindrananda turned their creative attention to this scholar and his works. What is more, in a recent issue of JICPR published about two years back a debate involving some of the views of Bhasarvajna was revived. Some students who are unfortunately unaware of works of Pahi or Debiprasad Chattopadhyay are working in a project on both Jayanta and Bhasarvajna. In standard Vaiśeṣika works like *Nyāya Lilavati* departures made by Bhasarvajna about the doctrine of sāmkhya (number) has been noted. Many recent translations and studies of *Padarthatattvanirupanam* of Raghunatha siromani are available in published or unpublished form. We ourselves critically examined in published works Raghunatha's view of memory and definitions of pratyaksa which are certainly great departures. However, I would still hold that Pahi is right if he means Bhāsarvajña and Raghunatha deserved *more* attention than they actually got while adding hastily that there is no objective standard to measure what, if any, would be the objective standard to determine the attention which is just adequate and not less or more. Pahi is definitely correct if he means that the texts like *Nyāyasara* and *Bhuṣaṇa* on it or *Padarthatattvanirupanam* are not among the texts that are regularly studied or taught in formal institutions of learning;

they are not included in the course of study in philosophy taught in colleges and universities or tols or catuspathis. But so many good and convincing explanations of this situation are available that explanation in terms of general bias against these scholars is bound to appear as itself biased, forced, and concocted. At the end we will return to this question. First we would like to take one or two samples of how Professor Pahi wants to revise the standard Vaiśeṣika philosophy to bring it in line with the new findings of science and views of innovative scholars like Raghunatha Siromani.

Professor Pahi appears to think that from the reconstructed Vaiśeṣika philosophy the doctrine that paramanus are (individually) permanent forms of matter will be dropped. This is part of the project of updating Vaiśeṣika philosophy and making it more consistent, coherent and (scientifically) rational. It may appear a minor point to ask why Pahi continues to translate paramanu as atom and continues to say that atoms or paramanus are not permanent. Even modern scientists prefer to speak not in terms of atoms but in terms of elementary or fundamental particles and Pahi has himself discussed a lot about the fundamental particles. Though it is not part of the meaning of these terms that what the terms stand for is indivisible yet it is the part of the meaning of the words atom and paramanu that the things they stand for are part-less. Pahi never cares to mention that in Chemistry and in modern physics the analysis that led to the discovery of further and further tiny particles is *physical* analysis. However it is the *conceptual* analysis (though not this alone) that establishes paramanu to be part less. The old issue of divisibility of matter – whether matter is finitely or infinitely divisible – is more a question of conceptual analysis than physical divisibility. All that Pahi has said in the matter of 'atoms' and 'paramanu' in the context of modern chemistry and later physics may be true but that does not affect the issue philosophers have been discussing for long. It is not without reason that the working scientists and the European philosophers leave aside the issues like infinite divisibility of matter and space etc. as philosophical and not scientific. While duly appreciating and celebrating the empirical theories of modern science we cannot afford to lose sight of the distinctive identity or character of philosophy. Even if it is not apparent at first sight yet philosophers do not discuss just the same questions as the scientists discuss and their methods and standards are also different. Without violating the identity of individual

disciplines of knowledge we should try to build following the lines of Pahi bridges to connect these disciplines together. This we needs must do if instead of thinking that human knowledge is essentially fragmented into utterly disparate disciplines we share the belief that human knowledge is a single, large and ever growing body of connected beliefs that stand the test of reason and experience not individually but collectively.

Someone might ask whether conceptual analysis need not be consistent with the physical and empirical findings. But Pahi need not be told that sometimes the fact of a scientific theory like quantum physics is hardly anything more than a certain mathematical equation. Secondly philosophers have been there who specifically said that the role logical contradiction plays in philosophical thinking is quite different from the requirement of consistency in a scientific theory. Further if philosophy has to be consistent with the findings of science and empirical theory why not one can argue in the opposite direction? We need to study in an unbiased way rather than ignore the works of men like Swinburne who is as good a scholar in philosophy of science as in philosophy of religion. Because men have now successfully broken what we once took to be the not further divisible form or kind of matter is no compelling reason why we should give up the conception of finite divisibility of matter which entails that there must be some particle of matter which cannot be further split. The conception of a particle of matter that cannot be further divided has not been shown to be contradictory either by modern science or by Raghunatha. He may have in view a theory which does not require a material particle that is in principle imperceptible. Further Raghunatha has disputed some of the arguments for admitting paramanu (which is conceptually and not just physically the end point of division of matter). Finite divisibility of matter as well as not further divisibility of certain matter has been accepted by Raghunatha; all that he contradicts is its imperceptibility. The issue now is shifted. Does the Nyāya theory of perception allow the perceptibility of a matter (material substance) that does not have parts? It is a different question and Raghunatha seems to be less revolutionary than some people have made out him to be. (One may like to recall the solution which Russell proposed to Zeno's paradox resulting from infinite divisibility of space.)

III

To return to the question why and whether, if at all, bias against them played any part in the alleged eclipsing of Bhāsarvajña or Raghunatha (as could be argued from their works being omitted from the list of works regularly studied); whether it is due to the blind loyalty to the tradition of the concerned people. Some relevant facts in this connection are noted below. So far as the rereading of the Vaiśeṣika text tradition – the tradition of the Vaiśeṣika thought as enshrined in the long sequence of learned texts interpreting earlier ones – is concerned there have been many scholars who made significant departures from the standard version of the Vaiśeṣika tradition of thought of the time. And yet some of them at least are regarded as central figures of the standard version of the Vaiśeṣika thought. Two such examples are Vyomasivacarya and Udayanacarya who flourished in this sequence. Referring to the departure Vyomasivacarya made Gopinath Kaviraj said that it is evident that "there was already a split in the school". Udayanacarya who came after Bhasarvajna rejected the standard Vaiśeṣika view of Pramāṇadvayavāda (or the thesis that the number of pramanas is two) as well as incorporated into the standard Nyāya philosophy saptapadarthavada (the thesis that the number of fundamental kinds of reality is seven). Many such examples incline us to think that there is no necessary connection between marginalization of a scholar and his making departures from the standard version of the philosophical tradition of the time to which he belongs. Pahi may still say that at least the departures that were made were ignored. Vyomaśivacarya's new and deviant interpretation of the concerned Vaiśeṣika sutra was not accepted. True, but Udayanacarya's departures provide a counter example.

Anyway, we hardly need to point out that every later departure need not be a better or more rational one; nor is it necessary that only the blind or dogmatic people could oppose or ignore them. Not only the well known saying purāṇam ityeva na sadhu sarvam etc. urges this truth but also one of the severe critics of classical scholars of Indian philosophical traditions Debiprasad Chattopadhyay argued that Vatsyayana deflected the more progressive views of his predecessor Gautama and turned atheist Nyāya into a form of theism for no good or honest reason. It is also to be noted that whatever might have been their attitude to the author of Padarthatattvanirupanam, the later day scholars

including the scholars of today hold in highest esteem the author of *Cintamani Didhiti*. What is more important to note is that in his Didhiti Raghunatha almost as a rule and always made significant departure from the author of the text on which his Didhiti was a commentary. (He also departed from the position of many other senior commentators of the same text). There is enough evidence to show that scholars in the tradition of classical Nyāya and Vaiśeṣika philosophy were neither blind nor unappreciative of departures made from the standard version of the tradition at any given time. It is true that Nyāya *Nyayasara* along with *Bhuṣaṇa* on it or *Padarthatattvanirupanam* are not among the works that are regularly studied or taught in colleges, universities or even in catuspathis. For this there are natural and simpler explanations and as such we have no justification to have recourse to the alleged blindness or conservatism of concerned scholars.

It may be alleged that we are wasting time on not so important general issues whereas Professor Pahi made so many substantive contributions in different departments of philosophy. The answer is easy and simple. It is not possible to review in about forty minutes the works done in about forty years by a scholar like Professor Pahi. We have chosen only two of his projects which account for much of his substantive work. Fairness and comprehensiveness of review demand that we attend both to some specific details and general principles; to particular theses and to broad concerns and perspectives. Besides we need to be true to our own concerns and interests. We have already said that sectarian thinking of one form or other is nothing new in any tradition of philosophical thinking in India. So there is no telling evidence that sectarian views were ignored because they were sectarian. What is the source of such misconception to which even Professor Pahi, like his predecessor Debiprasad Chattopadhyaya, seems to be a victim? Pahi himself simply ignored some important departures of Bhasarvajna, his hero. If what he did not ignore in Bhasarvajna is treated with indifference by others then it is quite possible that those positions did not appear to them to be sound on some count or other. More importantly, Bhasarvajna did not claim originality in support of some of the important departures he made from the standard Nyāya view. Rather he said that he was closely following the letters and intentions of the makers of the tradition to which he belonged such as Gautama. In his own view Bhasarvajna is a traditionalist; and Pahi is out to make him

martyred by the adherents of tradition. It is a curious situation from which we need to take lesson. Many of the views of Jayanta Bhatta did not find acceptance from the later Naiyayikas. If this makes Jayanta to be modern and not traditional then it is hardly possible to find who is not so. We need more explicit and careful exposition of what is Nyāya tradition or Vaiśeṣika tradition and which Nyāya or Vaiśeṣika view is not a traditional view and for what reason. Just to reject a certain view does not make one a free thinker nor defending a certain position makes one a blind traditionalist. Almost every authentic critic of a certain position simultaneously defends his own view. No common platform is set to compare the scientific view that number is not a quality with the Vaiśeṣika view that it is a quality. Do they mean the same thing by quality or number? Raghunatha's *Padarthatattvanirupanam* is not so much a single treatise as a collection of views culled from different sources. The book itself does not give much of a hint even if and what unitary perspective or framework can organize these into one single text. *Padarthatattvanirupanam* does not do justice to the outstanding scholarship for which Raghunatha is not only known so widely but is also regularly studied even today. About Bhasarvajna it is well known that he has been noticed and reference to him is regularly made when one studies or teaches even the standard primer like *Bhasapariccheda*. It is also known to scholars how weak argument and forced interpretation of tradition Bhasarvajna was capable of offering. His thesis that according to Gautama the number of pramana is three and not four, as is commonly believed, is a case in point. On the other hand his view on moksa is being debated today as it was used to be debated at the time of Samkaracarya. However, Bhasarvajna's arguments were known to any ordinary scholar of Nyāya literature to be less strong or convincing compared to the discussion of Vatsyayana who Bhasarvajna did not really meet in his discussion of moksa.

To conclude, so far as Professor Pahi's project of revising classical (Nyāya) Vaiśeṣika tradition of philosophical thoughts is concerned we would like to record that we deeply appreciate (and who does not!) Professor Pahi's scholarship in general and as manifested in his works on Vaiśeṣika philosophy and on *Padarthatattvanirupanam*. But we find no reason to celebrate just those contributions of his two heroes – Bhasarvajna and Raghunatha – that Pahi finds to be most significant; and more than this we think that more authentic rationality is more

positive and creative one as distinct from the negative and destructive criticisms. This fundamental Indian stance in the matter of tradition and reason is often lost sight of by many modern scholars. We want to believe that an astute thinker as he is, Professor Pahi is not a victim of this error. And we further hope some of the points made here will be discussed along with many others in coming two days.

Former Professor
Department of Philosophy
Jadavpur University
Jadavpur
Kolkata-700032
Email : pkm20021@gmail.com
Mobile : 9415302962

Comments of Biswambhar Pahi

Professor Mukhopadhyaya has sought to give me more credit than is really due. I have tried to interpret Western Formal Logic in terms of concepts available in the tradition of Indian Logic. This happens to be part of Ingall's program that has failed to receive so far the attention of scholars. My humble contribution in this area may be found in the following two papers :

1. Formal Logic in Ancient India and Greece, in Govind Chandra Pande, editor, *History of Science Philosophy and Culture in Indian Civilization*, Volume I part 4, pp. 956-993, Centre for Studies in Civilization, New Delhi, 2007.
2. On Relating Two Traditions of Logic, in *Logic, Navya-Nyaya & Applications, Homage to Bimal Krishna Matilal*, edited Mihir K. Charaborti, Benedict Lowe and others, pp 235-260 London, 2008

When Gautama and Vatsyayana are arguing to establish the Karyapakṣa of Śabda it is clear that they are working on the origin and propagation of sounds – an area that certainly belongs to Physics. It is true that in the absence of experimental methods they did not realize that the propagation of sounds, requires an elastic medium such as air or

water and that sound does not travel in vacuum. When the Vaisesika thinkers are engaged in determining the basic types of murta dravyas they are doing Physics and Chemistry. It is hard to draw a boundary between Philosophy and Natural Science because of the continuity of the areas of investigation.

It is not my contention that all thinkers of the NV tradition who departed from the tradition were marg inalised. It is possible that in my eagerness to strengthen the case for thinker-centric freedom I may have overstated the case I wished to argue for.

The arguments presented in the eighth chapter of *Vaiśeṣika Padārtha Vyavasthā kā Paddhatimulaka Vimarśa* (VPV) for admitting aggregates (Sets) as a distinct category of entities serve as an example for the modification in the Vaisesika categarical scheme of Padārthas.

In the seventh chapter of VPV the argument based on the phenomenon of isomerism in organic chemistry shows the untenability of Samghātavāda and the need for establishing the essential role of avayavis (wholes) in ontology. This is a striking instance where the traditional NV position is reinforced by relying on modern science.

— ✻ —

Professor BiswambharPahi: The Nyāya-Vaiśeṣika Reformer

Pradeep P. Gokhale

A Personal Note:

I knew about Professor Pahi through my logic teacher Prof. M. P. Marathe. I knew about him as a man of combined scholarship in Indian as well as western logic. I got direct acquaintance with him in eighties, when I attended a refresher course on modal logic organized by him in Rajasthan University. There I was acquainted with Pahi's mastery over metalogic of modal logic. The whole refresher course was too mathematical and technical to be followed by me. It only resulted in respect for Pahi as a modern logician.

The other part of Pahi's image was that he was a Nyāya-Vaiśeṣika scholar. Without reading Pahi's writings on Nyāya-Vaiśeṣika system I had developed a prejudice that he must be an orthodox defender of Nyāya-Vaiśeṣika system. At the most he might be like Ingalls and Matilal who are interested in Nyāya logic but do not question the fundamentals of Nyāya-Vaiśeṣika metaphysics or logic. So when I was invited to this seminar, I considered this to be a good opportunity to confirm my prejudices about him. But when I glanced through his Hindi book "*Vaiśeṣika padārtha-vyavasthā kā paddhatimūlaka vimarśa*" and the last part of his 2012 article on Vaiśeṣika system, entitled "A constructive critique of the system", I was shocked to know that he is not an orthodox Nyāya-Vaiśeṣika scholar but has a very unconventional approach to the system. He refers to Bhāsarvajña and Raghunātha-śiromaṇi, who are known for presenting some views against the main-stream Nyāya-Vaiśeṣika. But Pahi's critique of the system goes far ahead of them. So I thank at the outset the organizers of the seminar for helping me to come out of my dogmatic presupposition about Prof. Pahi.

Pro-Lokāyata interpretation of Vaiśeṣika

Pahi's reconstruction of Vaiśeṣika system renders him *dehātmavādin*. When I read Pahi's book, I repented and asked myself why I didn't read this book ten years before. In 2007 the Department of Philosophy of Pune University organized a seminar on "Classical Indian Philosophy: Present and Future" in which I presented a paper entitled "Cārvāka-centric approach to Indian philosophy".[1] In it I discussed three modern thinkers - Debiprasad Chattopadhyaya, S. S. Barlingay and B. R. Ambedkar, who in their approach to Indian philosophy bring Lokāyata view at the center. DebiprasadChattopadhyaya describes the conflict in Indian philosophy as that between materialism and idealism and interprets early Sāṅkhya and Nyāya-Vaiśeṣika systems as materialistic in nature. S. S. Barlingay describes the major conflict as that between Pūrvamīmāṁsā type of thinking and the systems which question this thinking, where Pūrvamīmāṁsā represents an otherworldly and ritualist approach whereas the other systems in their original form represent pro-commonsensical approaches. Lastly Dr. B. R. Ambedkar in his *The Buddha and His Dhamma* interprets Buddhism as a materialist school of thought. Had I read Pahi's book at that time, I would have included Prof. Pahi in this list of modern pro-Lokāyatika approaches to Indian philosophy.

Pahi's reconstruction of Vaiśeṣika theory of *ātman* is consistently pro-Lokāyatika and it can be compared with the reconstruction given by another renowned Nyāya-Vaiśeṣikascholar Pandit Badarinath Shukla. Professor Sachchidanand Mishra in his article "Nyāya-Vaiśeṣika Paramparā aura Dehātmavāda" has discussed the Dehātmavāda oriented reconstructions of the Nyāya-vaiśeṣika theory of *ātman*, given by the two Nyāya scholars. From Mishra's article it becomes clear that though Badarinath Shukla's from of *dehātmavāda* gets rid of disembodied *ātman*, it arranges for many disembodied functions of *ātman* to be performed by *manas*. *Manas*, then, becomes the carrier of merit and demerit which cause rebirth. Badarinath Shukla does not question rebirth, life after death or disembodied liberation. As against this Biswambhar Pahi in his reconstruction of the theory of *ātman* gets rid of all implications to disembodied existence of beings and in this way approximates to Lokāyata in a more consistent way.

Here a comment or two on Sachichidanand Mishra's criticism of Pahi's position may be in order. Mishra argues that there is basic similarity between the way a presentative cognition (*anubhava*) gives rise to memory cognition through saṁskāra and the way an action gives rise to a pleasant or painful result through *adṛṣṭa*. And since Pahi seems to accept the former, he has to accept the latter. This is in brief Mishra's

argument. I think the similarity on which Professor Mishra bases his argument is problematic. That there is a kind of ordered relation, that is, *vyavasthā*, between presentative cognition and memory cognition is a matter of common experience. I recollect what I experience and you recollect what you experience. I do not recollect what you experience and you do not recollect what I experience. Hence we are justified in believing that my cognition causes *saṁskāra* in me which causes my memory and your cognition causes *saṁskāra* in you which causes your memory. Now whether this *saṁskāra* is the quality of body or *manas*or *ātman* is a different question. A materialist will have to attribute it to body or to brain. But the same model cannot be applied to the so-called relation between action and its fruit. It is not a matter of common experience that if I perform an action I do get its pleasant or unpleasant fruit which I deserve and when you perform an action, it is you who gets its pleasant or painful fruit which you deserve. It so happens many times that I enjoy pleasure or suffer pain though I do not deserve them, because of the actions of others. Similarly it so happens that I perform an action, but it does not give an appropriate result to me. This means that *akṛtābhyāgama* and *kṛtapraṇāsa* do occur as matters of fact. That these undesirable circumstances should not occur is an ideal situation; it is not a fact. I think this is precisely Professor Pahi's point.

Mishra raises another issue about Pahi's formulation of dehātmavāda, where Mishra seems to be right. Pahi understands person as a continuum (*santāna*). He has to do this probably to reconcile different assumptions or claims he has made:

(1) Body is momentary. (The Vaiśeṣika view) Hence it cannot by itself explain *smṛti* and *pratyabhiñā*.

(2) *Ātman* (something represented by I-notion) is impermanent and inseparable from body (Pahi's own anti-otherworldly, anti-after-life approach)

(3) *Ātman* must have continuity, though no permanence; this is needed for explaining *smṛti* and *pratyabhijñā*.

Pahi thinks that all these assumptions and claims can be reconciled if *ātman* is regarded as a continuum of biological processes. This view becomes problematic because the existence of *santāna* is problematic. Pahi wants to give ontological status to *santāna*, similar to the status of *avayavin*. Similarly he has also tried to give a distinct ontological status to collections, that is, *samudāya* or *saṅghāta*. Here I would like to

contend that though all these notions namely *saṅghāta, avayavin* and *santāna* are important conceptual constructs which have explanatory power, to the extent that they are necessary for explaining the ontological structure of the world, how far they are distinct ontic realities can be questioned. The concept of *santāna* has a special problem because whereas we can say with respect to *saṅghāta* and *avayavin* that they can be said to be fully existent at a particular point of time, *santāna* can never be fully existent at any point of time. Giving ontological status to *santāna* and treating *ātman* as a *santāna* does not help much in explaining the mental and cognitive phenomena such as *smṛti* and *pratyabhijñā*.

In fact, I add, there are some crucial gaps in Pahi's dehātmavāda which need to be filled up. The main gap is: although while explaining *ātman* as *santāna* Pahi refers to biological processes, he does not talk about nervous system and brain processes in terms of which alone modern science would explain the mental phenomena like *smṛti* and *pratyabhijñā*. Secondly although Pahi explains or explains away most of the Vaiśeṣika *dravyas*, his position on *manas* as substance is not clear. Perhaps if Pahi attaches due importance to the role of nervous system and brain process then he could explain *manas* in terms of channelization of cognitive and conative functions of brain. *Manas* in that case will be more functional in nature than structural or substantive. It will be more a kind of *kriyā* than *dravya*. Hence I would broadly agree with Professor Sachchidanand Mishra when he says that Pahi accepts many arguments of Nyāya-Vaiśeṣika ācāry as, but does not go into their depths. But my specific expectation from Pahi is quite different from Mishra's expectation. Mishra would expect him to be a more consistent and thorough-going Nyāya-Vaiśeṣika thinker. I would expect Pahi on the other hand to present more thorough-going Lokāyatic reconstruction of Nyāya-Vaiśeṣika.

Pahi's Criticism of Momentariness

The other direction in which I would expect Pahi to go deeper in his analysis, is towards taking Buddhism more seriously. In the Bhūmikā of his Hindi work[2], he gives reasons for not accepting the doctrine of momentariness which was argued by Dharmendranath Shastri in his *Critique of Indian Realism*. Pahi, following the Vaiśeṣika theory, is ready to accept that animal body changes constantly. But he is not ready to accept that a rock which appears to be static also changes

constantly. In fact Pahi is ready to replace the Vaiśeṣika theory regarding material elements and their atomic structure by the theory of modern physics according to which there is dynamism at the level of subatomic particles such as electrons. But this according to him does not affect the static nature of the things like a rock. As he says,

"Although the electron of a hydrogen atom as accepted in Chemistry constantly moves in its orbit, the hydrogen atom does not become different from itself. Devadatta with contracted hands and legs does not become different from Devadatta with expanded hands and legs"[3].

I think Pahi here is not aware of the contradiction his argument leads to. On the one hand Pahi accepts that an animal body changes constantly. Now when he refers to Devadatta with contracted limbs and expanded limbs, he must be referring to Devadatta's body as *avayavin*. Naturally, if Devadatta's body, being an animal body, changes constantly, we cannot say that it remains the same when its limbs are contracted and when they are expanded. So either he has to reject the Vaiśeṣika thesis that the animal body is momentary or he has to withdraw his claim that Devadatta when he contracts his limbs and expand them again, remains constant. Now if Devadatta as *avayavin* changes constantly due to changes in its parts, the same policy can be applied to atoms of material objects such as a rock.

I want to suggest that Professor Pahi may reconsider his criticism of momentariness if he wants to take the atomism of modern physics seriously.

Pahi's Reforms in the Navya-Nyāya theory of Inference

While restating Navya-Nyāya theory of inference in terms of modern logic[4], Pahi takes some reformative steps. In an important paper, "On Relating two traditions of Logic", he tries "to work toward making the systems dominating western logical tradition accessible to Navya-Nyāya."[5] For doing so he "marginally extends the ontological basis of Navya nyāya."[6]

The 'marginal extension' that Pahi proposes can be regarded as a major deviation by Naiyāyikas. Here I refer to two extensions that Pahi has proposed in the above mentioned paper as well as his Hindi work.

(I) In order to explain the system of positive integers and set-theoretical explanation of numbers Pahi proposes that along with *avayavin*, *saṅghāta* or *samudāya*(collection) should also be given a distinct ontological status. We have seen that Pahi also gives

ontological status to *santāna* (series or continuum) over and above *santānin*s (the members of a series). The problem about *santāna*was that it does not exist at a given point of time. Now the problem about these 'entities' called *saṅghāta* or *samudāya* which Pahi accepts for explaining numbers or set theory, is that a *samudāya* or set may not be a physically formed group of mutually connected things but it could be just a conceptually conceived group of spatio-temporally discrete entities. For example a set of 20 marbles in a bowl can be called a *samudāya* in a concrete sense. But consider the *samudāya* of all retired teachers of the Department of philosophy of Pune University. The members of this set are spatio-temporally discrete and some of them are no more. Probably Pahi would allow such samudāyasalso in his Neo-Vaiśeṣika ontology. I suggest that such abstract *samudāya*s can be given epistemic status, but how they can be treated as distinct ontological entities is not at all clear. They can be said to have *jñeyatva*, but not *astitva*. In general it seems to me that the co-extensiveness of *astitva*, *jñeyatva* and *abhidheyatva* has caused a lot of burden and pressureon Nyāya-Vaiśeṣika ontology. Because of this burden and pressure Nyāya-Vaiśeṣika had to attribute ontological existence to many concepts which had explanatory value but no existential import.

(II) The second important extension of Nyāya-Vaiśeṣika ontology which Pahi proposes in order to make Navya-Nyāya logic compatible with modern logic, is recognition of empty set as the extension of each vacuous property (*aprasiddha-dharma*)[7]. Pahi does this particularly to admit pervasion relation among empty properties such that "all such properties will turn out to be co-pervasive and hence will have the empty set as their extension."

This proposal of Pahi will have far reaching consequences. Traditionally Navya-Naiyāyikas admit three kinds of hetus - *kevalānvayi*, *kevalavyatireki* and *anvayavyatireki*. This is because every *vyāpti*-statement according to them should be instantiable in a non-empty domain. In the case of *kevalānvayi hetu* only positive pervasion is available. The negative pervasion is not available because it has no instances. The pervasion of the form "whatever is knowable is nameable" is available, but its transposition namely "whatever is not nameable is not knowable" is not available because it has no instances.

It is well-known that Navya-Naiyāyik as have spent a lot of intellectual energy for defining *vyāpti* in such a way that it will be applicable to the case of *kevalānvayi-hetu*. On this background if Pahi's proposal is accepted then there will be no *kevalānvyayi hetu* because even in the case of such a hetu, the negative pervasion, that is, the pervasion between *sādhābhāva* and *hetvabhāva* will be available. It will be a pervasion between empty properties which have empty set as their extension.

Now whereas Naiyāyikas may object to this proposal of Pahi, logicians belonging to other schools may not. Among these other logicians Dharmakīrti was probably the first logician who clearly stated that the same statement of pervasion whether it is made in affirmative form or negative form refers to the same relation between *hetu* and *sādhya* and hence it is not required to state bothin any inference[8]. He also said that the *dṛṣṭānta* (instance) is not a necessary part of an inference[9]. For him *vyāpti* can stand without instantiation. Pahi's reconstruction of the Nyāya theory of pervasion is more consistent with the Buddhist theory of inference then with the Nyāya theory.

The Question Prof. Pahi didn't raise

It seems to me that though Prof. Pahi sincerely wants to make Indian logic accessible to western logical framework, because of his adherence to Nyāya logic as the true representative of Indian logic he does not raise some questions that one would expect him to raise.

In his 2008 paper Pahi refers to the Nyāya schema of inference with five constituent sentences and also the Buddhist inferential schema (which is in fact Diṅnāga's schema) having three constituents. He does not refer to Mīmāṁsaka's proposal that out of the five sentences of the Nyāya schema only the first three or the last three are sufficient. Nor does he refer to Dharmakīrti's proposal that only two steps; the statement of *vyāpti* and that of *pakṣadharmatā* are necessary and sufficient and even the conclusion is redundant because it necessarily follows from them. Pahi does not even ask the question whether the Nyāya schema is satisfactory, or among the different schemata proposed by different logicians, which one has a greater accessibility to modern western logic.

Epilogue

In spite of all such possible reservations and complaints, I think, Professor Pahi needs to be saluted, with all praise and honor, because he has at least opened the gates of a modern reconstruction and reform of

the dual system. In view of the mission he has undertaken he can be aptly called a Nyāya-Vaiśeṣika reformer or a protestant Nyāya-Vaiśeṣika thinker. He is likely to be criticized by the orthodox Nyāya-Vaiśeṣika scholars, like a religious reformer who is criticised by the orthodox church. It will be asked whether after criticizing so many Nyāya-Vaiśeṣika doctrines Pahi can claim himself to be a Nyāya-Vaiśeṣika thinker.

In NyāyaPahi questions prameyas such as ātman, doṣa, pretyabhāva and apavarga. He revises the theory of inference. In Vaiśeṣika he denies ultimate viśeṣas on account of which Vaiśeṣikas are called Vaiśeṣikas. He replaces four mahābhūtas by the elements of modern physics. He denies the status of dravya to ākāśa, kāla, dik and ātman. He questions apekṣābuddhijagnyatva of numbers greater than one. He denies the status of guṇa to śabda, denies eternality and oneness to samavāya, deniessaṅkara as jātibādhaka. After denying so much of the tradition what relation with Nyāya-Vaiśeṣika can Pahi claim?

Pahi's project can be described as that of rational reconstruction and modernization of Nyāya-Vaiśeṣika ontology. And if one undertakes such a project rigorously, then, one may expect, the dismantling of many traditional doctrines is inevitable.

I do not consider Pahi's project as a finished project. It is still incomplete and many like-minded thinkers can come forward to refine and take this project further. But Prof. Pahi's name will always remain as the pioneer of the project.

References (withAbbreviations)

Mishra, Sachchidanand : "*Nyāya-Vaiśeṣika Paramparā, aura Dehātmavāda*" (Hindi), *Unmīlana*, vol. 22, No. 1, January 2008.

NB: *Nyāyabindu* as included in Shastri, Shrinivas (Ed.), *Nyāyabinduṭīkā*, Sahitya Bhandar, Merath, 1975.

Pahi, Biśwambhara :*Vaiśeṣika Padārthavyavasthā kā Paddhatimūlaka Vimarśa* (Hindi), Deptt. of Philosophy, Rajasthan University, Jaipur, 2000.

Pahi, Biswambhara : "On Relating Two Traditions of Logic" in Mihir K. Chakraborty, Benedild Löwe, Madhabendra Nath Mitra, Sundar Sarukkai (eds.) *Logic, Navya-Nyāya& Applications, Homage to Bimal Krishna Matilal*, College Publications, London, 2000, pp. 235-260.

Pahi, Biswambhara : "*Vaiśeṣika System*", as chapter 13 in story of Science : Philosophy and Culture in Indian Civilization, Vol. I, Part 5 : A

Golden Chain of Civilization : Indic, Iranic, Semitic and Hellenic (from 600 BC to 600 AD), section 2 : Science Philosophy and Culture edited by G.C. Pande, Centre for Studies in Civilizations 2012, New Delhi, pp. 495-524.

Reference:

1. Subsequently a revised version of the paper was published as a chapter (Chapter 7: Revisiting Indian Philosophy from a Cārvāka perspective) in the book "Lokāyata/Cārvāka : A Philosophical Inquiry", OUP, Delhi, 2015. Now I doubly repent because had I read Pahi's book before, I would have referred to his Pro-Lokāyata approach in the chapter also.
2. Pahi (2000 : (11))
3. Ibid (Translation mine)
4. Pahi (2008)
5. Pahi (2008 : 236)
6. "Our primary objective in the present paper is to present the outlines of a framework for the conceptual translation of the fundamental logical and metalogical concepts of FPL = into NN which is the same as Navya Nyāya with a marginally extended ontological basis", Ibid.
7. Pahi (2008 : 253)
8. "..ekenāpi vākyena anvayamukhena vyatirekamukhena vāprayuktena sapakṣā-sapakṣayorliṅgasya sadasattvakhyāpanaṁ bhavati itināvaśyaṁ vākyadvayaprayogaḥ.', NB, 3.32
9. "trirūpoheturukthṃ. Tāvatā cārthapratītiḥiti napṛthagdṛṣṭāntonāmasādhanāvayavaḥkaścit, tenanāsyalakṣaṇaṁpṛthgucyate, gatārthatvāt", NB, 3.121

Adjunct Professor
Department of Philosophy
S.P.Pune University
P.O. PUNE-411007
M. 9005970477

Comments of Biswambhar Pahi

In Sections 6.7-6.8 of VPV the role of aggregates (*samudāyas*) in different parts of the NV systems is pointed out. May I remind that Vātsyāyana characterizes *vitaṇḍā* as '*vākyasamūhaśca sthāpanāhīno*

vitaṇḍā' (Vātsyāyana Bhāṣya p.6). It is clear that an aggregate of statements that is characterized by *sthāpanāhīnatve* is called *vitaṇḍā*. This presupposes that *samūhas* (*samudāyas*) are admissible objects of thought in the Nyāya system. I may also draw attention to Jayanta Bhaṭṭa's *sāmagri-kāraṇavāda* where specialized collections called sāmagris as distinct from their constituents of the collections are accepted as an admissible objects of thought. '*Sāmudāyātmikā sāmagri vidyate eveti*' (*Nyāyamañjari*, part I, P.22). No half-hearted commitment to Cantor's universe of sets will serve our purpose because we need collections such as the set of all valuations of classical sentential logic.

A word such as '*ananta*' is a sequence of *varṇas*-a,n,a,n,t,a ; so *varṇānukrama* and a sentence is a sequence of padas. Thus the foundations of Phonetics (*Sīkṣā*) and Grammar (*Vyākaraṇa*) do call for granting ontological status to sequences (*anukramas*, *santānas*). It should be noted that a finite sequence of momentary (*kṣaṇika*) entities is not itself momentary. Commenting on NS 3.2.43 Vatsyāyana writes-'*Karmaṇo anavasthāyino grahaṇāditi. Kṣiptasyeṣorāpatanāt kriyāsantāno gṛhyate. pratyarthaniyatacca buddhīnām kriyasantanavad buddhisantano-papattiriti.*" (Gautama's NS with Vatyāyana's bhāṣya and vṛtti of Viśvanātha, Pune edition, 1985, P. 261). Thus Vatsyāyana admits *kriyāsantāna* and *buddhisantāna* as distinct from their momentary constituents into NV ontology. The school of Prabhākara eventually grants to karma, the status of an independent *padārtha*. (see VPV, p. 227). For a collection to be admissible it is not necessary that its members should exist simultaneously or at any particular region of space, for example my ancestors upto seven generation may have lived in different parts of India and at different times. Also infinite sequences are needed for providing foundations to mathematic and natural sciences.

It is not correct to say recollection (*smṛti*) and recognition (*pratyabhijñā*) cannot be explained if a person (*puruṣa*) is construed as a stream of causally linked mind-body complexes. Attention may be drawn to Ācārya Vasubandhu's *Pudgalaviniścaya* (in Abhidharmakośa Part 2, Bauddha Bhāratī Granthamālā, Vol.8, Varanasi, 1998, Pp. 243- 245).

Cognitive Science presupposes three unifying concepts, namely those of Person, Organism and Molecules (See Rom Harre's Cognitive Science- A Philosophical Introduction, Sage Publications, London,

2002, PP. 89-90, 147-150, 154-158). Arguing against Churchland's position that all mental phenomena terms can be dispensed with in favour of term from neurophysiology, the author draws attention to the basic fact that neither brains nor brain cells do think, for thinking can be attributed only to persons Rom Harre takes a person to be the same as Kant's transcendental unity of apperception. He presents materialism in three forms- ontological, methodological and conceptual (see on pp. 81-88 of Cognitive Science.) A close look at the concept of persons presented in VPV shows that it cannot be said to be materialistic in any of these three forms (see VPV, pp. 85-97. 123-124). In VPV a person is characterized by the co-occurrent (*samānādhikaraṇa*) abilities of *kartṛtva, jnātṛttva, bhoktṛtva* and *vakśakti*. Although mind (*manas*) has not been explicitly accepted as a substance, *jñāna* (cognition), *icchā* (desire), *dveśa* , *prayatna* and *saṁskāra* have been accepted as intentional (*saviṣayaka*) attributes of *puruṣa*. No claim has been made in VPV that these attributes are reducible to those of material elements (*mūrta padārthas*).

In the NV tradition the genesis of cognitions is analysed on the basic of the analysis of the genesis of actions. *Pramātā, Pramāṇa, Pramāṇa-vyāpāra* and *Pramā* correspond to *kartā, karaṇa vyāpāra* and *phala*. (see VPV, pp. 39-44).

Therefore, the allegation of *dehātmavāda* for the theory in VPV is entirely untenable.

It is also not true to claim that VPV explains away the categories of the *Vaiśeṣika* system. The categories of *abhāva* (absence), *sāmānya* (universals), *guṇa*(qualities) and *spanda*(motion) remain untouched, although from the point of view of Darwin's theory of evolution natural kinds of plants and animals cannot be claimed to be eternal (*nitya*). Thus, only mathematical forms such as circularity and triangularity are eternal. The category of *samavāya* has survived, although the doctrine of oneness of *samavāya* is found to be untenable.

The origin and transmission of sounds establish that they can be classified as a particular kind of motion (*spanda*) (see VPV, pp. 126-134) Therefore *ākāśa* as a *dravya* is dispensible.

Following Bhāsarvajña *dik* (space) has been dispensed with as substance (see VPV, PP. 134-144). Attention may be drawn to the arguments presented here for granting ontological status to *ākṛtis*

(geometrical forms). Following Bhāsarvajña *kāla* (time) has been accepted as an attribute of *kriya* and not as a substance (see VPV, PP, 147-150). Attention may be drawn to the arguments presented for the perceivability of spatial and temporal order.

On the basis of methodological arguments it has been found necessary to follow the physical science for the classification of fundamental material elements.

The *antya viśeṣa* category of entities is rejected because the concept of *svataḥ-vyāvṛtta padārtha* is inconsistent with the basic NV principle that *dharma- bheda* can be justified only on the basis of *dharma-bheda* (see VPV, PP. 47-53 and footnote 8) .

A bicycle has two wheels, one of which is its front wheel and the other is its rear wheel. It is clear that the front and rear wheel cannot have any common part by the process of division. In particular, no spoke of the front wheel of the bicycle can be the same as any spoke of the rear wheel. A brass jar is made by welding its lower half L and its upper half U. The process of division of L will yield in a finite number of steps, one or more *trasareṇus* t,each consisting of three distinct *dyaṇuka* D1,D2 and D3 and finally to 6 *paramāṇus* P11, P12, P21, P22, P31 and P32, which are mutually distinct, because none of the three *dyaṇukas* is a predecessor of the other. If m (m>/=2) *trasareṇus* are obtained from the lower part L, then we have 6m *paramāṇus* as the ground level predecessors of L. By an analogous process of the division of U we will have 6n (n>/=2) ground level predecessors of U. The 6m *paramāṇus* obtained from L are all mutually distinct and none of these 6 m *paramāṇus* can be the same as any of the 6 m *paramāṇus* which can be obtained from the upper half U of the brass jar, because neither of L or U is a predecessor of the other. By the traditional argument all these 6 (mtn) *paramāṇus* are of the same *jāti*. Thus plurality of *sajātīya mūrta parmāṇus* is assured. The reader is advised to consult pp. 105, 279-280 of VPV for the concepts of *Pūrvajatva* (predecessor-hood), *vaṁśajātva* (ancestorhood) , *avayavī-avayava dhārā* (chain of part and whole relation) and the concept of construction-tree of macroscopic-mūrta wholes.

— ✻ —

Professor Biswambhar Pahi's Analysis of the Vaiśeşika Category of Samavāya

Raghunath Ghosh

The present paper deals with the Vaiśeşika concept of *samavāya* as interpreted by Professor Biswambhar Pahi, which is followed by some critical and evaluative notes.

I

Professor Pahi has made a clear distinction between contact (*saṁyoga*) and inherence *(samavāya)* with the following arguments. Contact or *samyoga* is a quality (*guṇa*) and hence it is called an external or *āguntuka* relation. The relata of the relation were before the relation comes into being and would remain even after the loss of the relation. It is a relation ontologically independent with each other (*yutasiddha)* or external. On the other hand, in case of *samavāya* relata are essentially related in the form: 'A is in B' *(ādhārādhāryabhūta*). Such *samavāya* is taken as eternal *(nitya*) and existent *(sat)* because no evidence is found behind its origination and hence it is something remaining in its relata (*Vaiśeşikasūtra*-4.1.4).[1]

The Nyāya-Vaiśeşikas have accepted *samavāya* or inherence as a relation, which persists between a part and whole *(avayava-avayavī),* universal and individual *(jāti-vyakti),* action and locus of action *(kriyā-kriyāvān),* attribute and the locus of attribute *(guṇa-guṇī)* etc. This relation is inseparable *(ayutasiddha),* one and eternal.[2]

Samavāya is taken to be a relation residing in an external substance particular. Entities related in such a way that they are called essentially related (*ayutasiddha*), which is of locus-content type (*ādhāra-ādheya-bhāva*) having dependent character (*paratntratā).* When there is relation of locus-content type, the content *(ādheya*) is the counterpositive *(pratiyogī)* and the locus *(ādhāra*) is called substratum *(anuyogī).*[3] If the

example of 'coloured flower' is taken into account then 'flower' is to be taken as the substratum *(anuyogī)* while the term 'coloured' is called counterpositive *(pratiyogī)*. Such relation prohibits the property of separable existence *(yutasiddhatā)* or independent existence, and asserts the property of being inseparable existence (*ayutasiddhatā*), which is nothing but a dependent relation *(paratantra) ("Samavāyah sa vijñeyah svātantryapratirodhakah")*[4]. In other words, when between two relata one remains being dependent on the other and remains as eternal or non-destroyable condition is called *samavāya ('yayormadhye ekamavinasya-davasthamparasritamevavatisthate')*[5].

In order to know the clear distinction of categories *(padārthabheda)* there is no need of knowing its distinction of location or space but the distinct awareness *(pratītibheda)* is sufficient enough to substantiate its distinction as a category. In other words, in case of *samavāya* there is no spatial distinction as two relata are inseparable having existence in between *ādhāra* and *ādheya* (*"Pratītibhedād bhedo'sti deśabhedastu neşyate/ tenātra kalpyate vṛtti samavāyah sa ucyate")*.[6]

Professor Pahi has left no stone unturned to establish the different characteristic features of *samavāya*. Ultimately the definition formulated by Rāmarudra has been cited in order to forward a comprehensive definition of the same. *Samavāya* is a relation which is eternal and different from counterpositive and subjunct of the relation (*'Tathā ca sambandha-pratiyogyanuyogibhinnatve sati nityatve sati sambandhatvam samavāyalakşaṇam'*).[7] From this it is established that the definition does not over cover to *svarūpa* relation which is in the form of *anuyogī* and *pratiyogī*. While discussing the status of perception, it has been admitted that a piece of cognition must have its content *(vişayatā)*. The contentness *(vişayata)* is of three types- existing in a qualifier (*viśeşaṇatā-niştha*), existing in a qualificand (*viśeşyata-niştha*) and existing in relation *(samsargatā-niştha)*. In case of *sambandha* there is obviously *vişayatā* called 'relational content' (*sāmsargika-vişayatā)*. Relation is defined in terms of having such *vişayatā* (*'sambandhtvam ca sāmsargika-vişayatāvattvameva'*).[8]

II

As *samavāya* remains in two entities, it does not need another relation *(sambandhāntara)* to reveal the relation between *samavāya* and relatum *(anuyogī)*. Kumārila admits *tādātmya* in the sense of identity in difference (*bhedābheda*) in place of *samavāya* due to its inseparable

nature.[9] To him only separable entities (*yutasiddha*) have got a relation. Between inseparable entities there is no necessity of assuming a relation (*'Na cāpyayutasiddhānām sambaddhitvena kalpanā/ nānişpannasya sambandho nişpattau yutasiddhatā//'*).[10] Moreover, if *samavāya* is admitted as a relation between two entities in order to understand the attribute and the possessor of attribute (*'dharma-dharmi-bhāva'*), the defect of *infinite regress (anavasthā)* would crop up. Hence *samavāya* is nothing but the nature of attribute and possessor of attribute *(dharma-dharmi-svarūpa)* due to their absolute sameness. The same question has been raised by Dharmakīrti in his *Sambandhaparīkşā*. To him also relation is called a kind of dependence (*'pāratntryam hi sambandhah'*). If two relata exist in the world or if relata are very much existent in this world then there is no question of their dependence *('siddhe ka paratantratā')*.[11] If they do not have any existence in the phenomenal world, they are to be taken as fictitious objects leading to the fictitious nature of relation.[12] Sankara also while pointing out some defects against the *asatkāryavāda* is of the opinion that the separate existence of an effect without its cause is not at all possible and hence it is better to accept the relation of identity *(tādātmya)* between a cause and an effect, substance and quality etc due to the lack of distinction between them. To Sankara *tādātmya* means an internal identity between two objects though they are appeared to be different *(bhedena pratīyamānatve sati abhinnatvam tādātmyam)*. In a clay-model there is an awareness of distinction between clay and model. In spite of this there is an awareness of identity between them so far as clayness is concerned. Hence identity is to be understood as 'identity marked by distinction' *(bhedagarbhitah abhedah)*[13].

It the relation between substratum and superstratum *(ādhāra-ādheya-bhāva-sambandha)* is described as determinants of *samavāya*, *ādheya* is to be taken as *pratiyogī* and *ādhāra* is *anuyogī*. If the example of a coloured flower is taken as an example then 'flower' is to be taken as *anuyogī* and 'colour' is *pratiyogī*. Such relation prohibits the property of separable existence (*yutasiddhatā*) or independent existence and asserts the property of being inseparable existence *(ayutasiddhatā)* which is nothing but a dependent relation *(pāratantratā)*.[14]

If the relation of inherence were accepted between two i.e., substance and quality etc., there would arise the defect of *infinite regress (anavasthā)* in the following way. If a relation called *samyoga* is

accepted between two objects i.e., a pen and a table, it will lead to *anavasthā or infinite regress*. One could logically accept another relation called *samavāya* or inherence between contact or *samyoga* and table, as contact or *samyoga* is taken as a quality *(guṇa)* and table as a possessor of quality *(guṇī)*. It may again lead us to accept further relation between *samavāya* and another relatum i.e., a table and in this way there arises the defect of *infinite regress (anavasthā)*.[15] If 'R' is different from both 'a' and 'b' then another relation R1 will have to be postulated in order to relate R with 'a' and 'b'. Like third man argument it would be tiresomely regressive. This leads to Sankara to argue that there is nothing besides relata and hence the relation is a null notion.[16]

In reply Professor Pahi gives a befitting reply from the Vaiśeşika standpoint. *Samyoga* by virtue of being a quality remains in a substance through the relation of *samavāya*. But *samavāya* being related to *anuyogī* and *pratiyogī* remains there and hence it does not need another relation *(sambandhāntara)* for its manifestation. Professor Pahi's view may again be substantiated from the Vaiśeşika standpoint. It may be argued by the Nyāya-Vaiśeşikas that the question of *infinite regress (anavasthā)* on the event of accepting *samavāya* does not arise at all. Because to them the relation called inherence *(samavāya)* remains between contact *(samyoga)* and a relatum i.e., table no doubt, but no further relation existing between inherence *(samavāya)* and the relatum i.e., table is admissible. For inherence or *samavāya* has no locus just as the case of contact *(samyoga)*. Contact being inhered in the two loci becomes the generator of the relation between them. This cannot be true in the case of inherence or *samavāya*. In order to avoid *infinite regress* as shown earlier the Naiyāyikas have accepted that inherence remains in itself, but not in other loci *(samavāyasya nānyā vṛttirasti tasmāt svātmavṛttih)*.[17] Though quality, action etc. are taken as relata, they are not at all substrata *(āśraya)* and hence *samavāya* is stated to be having no locus *(anāśrita)*.[18] Moreover, contact by virtue of being a quality remains in the relatum through inherence, but inherence, not being a quality or property of an object, cannot be related to something. Hence there does not arise any question of *Infinite Regress (anavasthā)*. The matter may be solved in a different manner. It is admitted by the Navya Naiyāyikas that the inherence remains in its subjunct *(anuyogī)* and counterpositive *(pratiyogī)* through self-linking relation (*svarūpa sambandha*). Once a self-linking or *svarūpa* relation is admitted, there is in fact no need of another *samavāya* relation (*'sambandhāntaramantareṇa viśiṣṭapratyaya-janana-yogyatvasya svarūpasambandhatvāt'*).[19]

III

The above-mentioned view has been vehemently opposed by Pārthasārathi Miśra who does not admit the locus-located relationship (*ādharādheyabhāva sambandha*) between two entities that are inseparable in nature.[20] In case of the cognition in the form-'This is cow' (*iyam gauh*) none will have the cognition of cowness here always. When it is said-'This is cow' (*iyam gauh*), two cognitions establish the difference of two entities as they appear differently to us. But the co-locatedness *(sāmānādhikaraṇya*) of these two gives us an idea of identity. Though in the same case we have the cognition of both identity and difference yet there is no contradiction due to having such type of clear apprehension.[21] Kumarila also admits the dual status of cognition-identity (*abheda)* and difference *(bheda*). A question may be raised how identity and difference that are contradictory to each other like water and fire can be brought together? The reply to the question is that such amalgamation between identity and difference is possible through the strength of our apprehension *(darśanabalāditi*). In the usage-'This is a cow' (*ayam gauh*) the term 'this' (*'idam'*) stands for an individual (*'vyakti'*) and the term 'cow' *('gauh)* for universal (*jāti*). Had the universal *('jāti'*) and the possessor of the universal (*'jātimat'*) been absolutely different then there would have the cognition in the form-'This is cowness' (*idam gotvam*), as found in absolutely different objects like jar, cloth etc. Had they been absolutely identical, there would have a complete identity between 'this' and 'cowness' just as complete identity is found between *'hasta'* and *'kara'* both meaning hand. Though difference is found between 'this' and 'cow' yet a kind of amalgamation of difference and identity has been grasped between universal and possessor of universal from the fact of their co-existence or co-locatedness.[22]

The Navya Naiyāyikas corroborate this view and argue that the identity between two entities is known through implied meaning *(lākṣaṇika* or *aupacārika*) but not through direct meaning. That there is difference between quality and possessor of quality (*guṇa-guṇi-bheda*) is known from the fact that the qualities like colour etc are grasped by a particular sense organ. In other words, colour is capable of being apprehended by a particular sense organ i.e, eye. In the same way, smell is capable of being grasped by another particular sense organ, i.e., nose. Had they been identical, how white colour of a cloth would have been

apprehended as different from the cloth? From the fact of apprehension of white colour of a cloth the cognition of its distinction from cloth is to be ascertained.[23] In the same way, a jar limited by black colour (*śyāmarūpāvachhinno ghaṭah*) is known as completely different from a jar limited by red colour (*raktarūpāvachhinno ghaṭah*). A jar limited by jarness is different from that jar possessing blue colour. In other words, a jar limited by jarness possesses the mutual absence of blue colour *(nīlonyonyābhāva)* which is tantamount to *nīlabhedah.*[24]

Prābhākaras and Raghunath Śiromaṇi are of the opinion that *samavāya* is not one in number but many *(nānā),* and also non-eternal and eternal depending on the nature of conjunct (*pratiyogī*) and subjunct (*anuyogī)* just like *samyoga.* Inherence remaining in two non-eternal entities is non-eternal as per the principle '*ṣambandhināśe sambandhanāśah'.* Inherence or *samavāya* remaining between a part and whole is called non-eternal, because there is a chance of the destruction of the relata leading to the destruction of relation. *Samavāya* remaining between two eternal entities is eternal e.g. *ākāśa* and *mahattva.*[25] In order to highlight the point a syllogistic argument is put forth: '*Samavāya* is different in each and every relatum, as it is the form of relation, just as the relation of contact' ('*Tasmāt pratisambandhi samavāyo bhinnah sambandharūpatvāt samyogavaditi').*[26] Prābhākaras further argue that *samavāya* cannot be taken as eternal due to the following reasons. When the individual *(vyakti)* is destroyed, the universal remaining in it neither moves elsewhere nor exists there nor is destroyed. At this stage *samavāya* remaining in this individual is lost and hence it is not apprehended there.[27]

Raghunātha has observed in his *Padārtha-tattva-nirūpaṇam* that *samavāya* is not one. Had it been so, there would have been realization of smell in water. It is many due to having *samavāya* in *rasa* as a relatum (*rasapratiyogika*), which is different from that having colour as a relatum *(rūpapratiyogika*) etc, which is again different from *samavāya* having touch as relatum (*sparśa-pratiyogika).*[28] In the like manner, *samavāya* having cowness as relatum *(gotva-pratiyogika-samavāya)* is different from that having horseness as relatum *(aśvatva-pratiyogika-samavāya).* Had they been identical, cow would have been taken as horse. As per the principle- 'A qualified entity is not different from the pure one' (*'viśiṣṭam śuddhānnātiricyate')* the 'flower' is revealed in our cognition due to insufficient light. When sufficient light comes, the

cognition in the form of 'Red flower' is revealed. In these two cognitions *dharmī* or possessor of attribute is one i.e., flower, though the first one (flower) is having no limiting properties (*niravachhinnā viśeşyatā*) and the second one is having limiting properties (*sāvachhinnā*) i.e., flower limited by redness. Sankara Miśra and Bardhamāna have put a rejoinder to this issue. If *samavāya* is taken as one, there is the inherence of colour in air as well as its absolute absence. To them in air (*vāyu*) there is both the *samavāya* of *rūpa* and its absolute negation (*atyantābhāva*) and in case of a jar there is *rūpasamavāya* being associated with its absence of *atyantābhāva* of the same (*"vāyau rūpasamavāye'pi rūpasyātyantābhāvo'pi asti, na ghaţe"*). For this reason the *rūpa-samavāya* remaining in air is not capable of being known.[29] In case of a jar there is inherence of colour (*rūpasamavāya*) supplemented by the non-absence of *atyantābhāva* of the same and hence it is capable of being known. To Sankara Miśra *samavāya*, though one in number, becomes different due to the difference of the determinants just as time (*'Eko'pi samavāyo nirūpakabhedād bhinnah kālavat'*).[30]

IV

Professor Pahi's analysis is lucid, argumentative, text-based, analytic, non-technical and faithful. Traditional views on the controversy regarding ontological status of *samavāya*, eternity and multiplicity of *samavāya* have been put forth nicely, but his opinion about these is not vividly found. It is not found Professor Pahi's own view regarding the ontological status of *samavāya*, the number and eternity of it are not found. Even the tradition as interpreted by Professor Pahi is not free from some problems. The relation called *ādhāra-ādheya-bhāva* between two entities as found in *samavāya* is a matter of controversy. If *samavāya* is admitted as inseparable relation (*ayutasiddha sambandha*), such *ādhāra* and *ādheya* dichotomy is very much hard to realize. Moreover, *ādhāratā*, *ādheyatā* etc are inherited properties due to their non-eternal character and they should be taken as *svarūpa*, but not *samavāya*. Again, it is very difficult understand that in air there is inherence of colour as well as its absolute absence. It needs a re-thinking on the issue as It is very difficult to convince a logical mind. Sankara has raised a few points in denying *samavāya* as a relation with some solid arguments. Professor Pahi could have answered the following problems raised by Sankara.

The Vaśeşikas have described inherence *(samavāya)* as an inseparable relation *(ayutasiddha-sambandha)*. When two entities remain without any separation and locating on each other, they are called *ayutasiddha* or inseparable entity. Between quality and substance quality is located in the substance being dependent on it and hence they are *ayutasiddha*. In other words, when an entity exists, it remains as being related with another *(yayoh dvayoh madhye ekam abinaśyadavaśyam aparāśritam eva avatişthate , tau ayutasiddhau)*. Such a situation is called *ayutasiddha*, which remains between attribute and quality, a part and whole, universal and individual etc.

Sankara has refuted the notion of *ayutasiddhi*, which is tantamount to the refutation of *samavāya*. He raises a question: what does the term *ayutasiddhatā* mean? Is it remaining in the same space *(apŗthagdeśatā)* or remaining in the same time *(apŗthakkālatā)* or having the same nature *(apŗthaksvabhāvatvam)?*[31]

The first alternative is not tenable. If it is in the form of remaining in the same space, it will go against the conclusion of the Vaiśeşikas. It is accepted by the Vaiśeşikas that the cloth produced from thread remains in the same space occupied by thread, but not in cloth. But the qualities like whiteness etc of a cloth are admitted as existing in the cloth, but not in threads. To Kaṇāda a substance generates another substance and an attribute generates another attribute. This theory fails if the above-mentioned case is taken for consideration. If it were accepted that the qualities like redness etc of a cloth remains in a cloth, it would have to be admitted that both attribute *(guṇa)* and substance *(dravya)* remain in the same space *(apŗthagdeśatā)*. But it will go against the basic presupposition of the Vaiśeşikas that substance generates another substance and attribute generates another attribute. Hence the first alternative of the meaning of the term *ayutasiddhatā* is not taken for granted.[32]

The second interpretation is also not acceptable. If the term *ayutasiddhatā* means the existence of the two entities at the same time *(apŗthakkālatā)*, the right and left horns of a cow would have to be taken as inseparable *(ayutasiddha)* due to their simultaneous existence. It would be equally unacceptable to the Vaiśeşikas because between two horns there is no part and whole *(avayava-avayavī-bhāva)* or attribute and possessor of attribute *(guṇa-guṇī- bhāva)* relations.[33]

The third alternative does not stand in the eye of logic. Because if two entities like substance and quality were having same nature, they would not be taken as different due to their identicality *(tādātmya)*.

Hence it is better to accept the relation of identity between these substance and quality.[34]

In this context Sankara has refuted the status of *samavāya* as *ayutasiddha*. From analyzing the definition of *samavāya* it is known that when between two relata one remains being dependent on the other and remains as eternal or non-destroyable condition is called *samavāya ('yayormadhye ekamavinaśyadavasthamparāśritamevāvatiṣṭhate')*. From this it follows that *samavāya* is a relation which is eternal, and dependent on other. From this it follows that the phenomenon of *apṛthakdeśatā and apṛthakkālatā* are not at all possible. The character of *apṛthak-svabhāvatā* cannot be applicable to *samavāya*, because the relata are either in the forms of part and whole, merit and possessor of merit etc. leading to the impossibility of identity between two entities.

References

1. *Studies in Science, Philosophy and Culture in Indian Civilization*, Vol.I, Part-5, A Golden Chain of Civilization: Indic, Iranic, Semitic and Hellenic, Section-2, *Science Philosophy and Culture*, edited by G.C.Pande, Centre for Studies in Civilizations, 2012, New Delhi, pp.495-524.
2. "Avayavāvayavinoh jātivyaktyoh guṇaguṇinoh kriyākriyāvatoh nityadravya-viśeṣayośca yah sambandhah sa samavāyah."- *Siddhāntamuktāvalī* on kārikā no.11.
3. "Ayutasiddhānāmādhāryādhārabhūtānām yah sambandhah ihapratyayahetuh sa samavāyah".

   Praśastapādabhāṣya with *Nyāyakandalī*, Sanskrit University, Varanasi, 1977. Henceforth- *Praśastapādabhāṣya* or *Nyāyakandalī*
4. "Parasparopaśleṣo bhinnānām yatkṛto bhavet/ samavāyah sa vijñeyah svātantryapratirodhakah//" *Nyāyakandalī*, p.786
5. *Tarkasamgraha* with *Nyāyabodhinī* etc., Kashi Sanskrit Series-187, Chowkhamba Sanskrit Sansthan, Varanasi, 1976. p.76.
6. *Nyāyamañjarī*, Vol-II, with granthibhanga, Sampurnananda Sanskrit University, Varanasi, 1983, p.23.
7. *Rāmarudrī* on *Siddhāntamuktāvalī* with Kārikāvalī, Chowkhamba Samskṛta Granthamālā-6, Varanasi, 1991, p.66.
8. *Ibid.*

   "Viśeṣya-viśeṣaṇātvanya-viśiṣṭadhī-viṣayatvameva sambadhatvamiti bhāvah". *Siddhānta-lakṣaṇa-tattvāloka-prakāśah*, by Pandit Kharganath Miśra Rajasthan University Series-2, 1996, p.81.

9. B. Pahi: Vaisesika System in Science, Philosophy and Culture, ed by G.C. Pande, Centre for Studies in Civilisation, New Delhi,2012, pp. 510-11.

10. *Mīmāmsā-śloka-vārtika* with Kāśikā, Trivundram, Reprint, 1990, Karika no. 186, p.262

11. Dharmakīrti: *Sambandhaparīkṣā,* Kārikā No.1
Raghunath Ghosh: *Relation as Real: A Critique of Dharmakirti,* Satguru Prakashan, Delhi, 2001, pp.47-48

12. 'Siddhayorhi sambandhino sambandho bhavati nāsiddhayoh' *Kāśikā* on *Ślokavārtika,* Kārikā no.186,

13 'Api ca kāryakāraṇayoh dravyaguṇādinām ca aśvamahiṣavat bhedabudhya-bhāvāt tādātmyam abhyupagantavyam.' *Samkarabhāṣya* on sūtra-2.1.17.

14. "Samavāyah sa vijñeyah svātantryapratirodhakah" *Nyāyakandalī*-1, p.786

15. 'Samavāyakalpanāyām api samavāyasya samavāyibhih sambandhe abhypamāne tasya tasya anyah anyah sambandhah kalpayitavyah iti anavasthā prasangah.' *Sankarabhāṣya on 2.1.17*
'Dvayorekabhisambandhāt sambandho yadi taddvayoh/ kah sambandho' navasthā ca na sambandhamatistathā//' *Sambandhaparīkṣā*-4

16. Raghunath Ghosh: *Ralation as Real: A Critique of Dharmakirti,* Satguru Publications, Delhi, p.51, 2001.

17. *Praśastapādabhāṣya,* Ed. By K.C. Chattopadhyaya, Sanskrit University, Varanasi, p.784, 1963.

18. *Nyāyakandalī* on Praśastapādabhāṣya, Sanskrit University Varanasi, 1963, p.154.

19. *Tattvacintāmaṇi* of Gangeśa, (Pratykṣakhanda), Chowkhamba, Varanasi, 1990, p.718.

20. "Iyam gauriti sarvadā sarveṣām pratītirneha gotvamiti." *Śāstradīpikā* with commentaries, edited by Dharmadatta Jha, Krishnadas Academy, Varanasi, 1966 p.101

21. Iyam gauriti buddhidvayamaparyāyena pratibhāsamanamekam vastu dvyātmakam vyavasthāpayati- sāmānadhikaraṇyam hyabhedamāpādayati aparyāyatvam ca bhedam, atah pratītibalādavirodhah.' *Ibid,* p.101.

22. 'Nanu payahpāvakayorivātyantabiruddhayorbhedābhadayoh kathamekatra samuccayah? Darśanabalāditi brumah. Tatra tāvadayam gaurityatra idamśabdena vyaktirabhidhīyate gośabdena tu jātih.Tatra yadi jāti-jātimantāvatyantabhinnau tarhi idam gotve iti pratītih syāt. Atyantabhinneṣu ghaṭapaṭādiṣu tathā pratītidarśanāt. Yadyatyantābhinnau tarhi hastah kara ityādivatparyāyatvamidamgopadayoh prasajyeta. Tasmādidamgopadayoraparyāyatve sati sāmānādhikaraṇyadarśanād bhedābhedasamuccayeva bayam jāti-jātimatorāśrayāmahe.' *Mānameyodayah,* prameyakhanda, edited by Swami Yogindrananda, Sad-darśana-prakāśanapratiṣthān, Varanasi, 1978, p.223

23. Tasmāt rūpatvādīnām pratiniyatendriyagrahyatāpi guṇa-guṇi-bhede mānam. Abhede ca katham paṭasya śuklamiti bhedabuddhih. Paṭo nīlamiti buddhiprasangaśca.' *Tattvacintāmaṇi,* Pratyakṣakhanda, Samavāyavāda, Edited by Kamakhyanath Tarkavagisha, Asiatic Society, Kolkata,1990, pp.648-649
24. Ibid, p.660
25. Samavāyaṅca vaiśeṣikādaya iva na bayam niyamena nityamabhyupemah. Samavāyo nityayorākāśa-mahattvayornityah, anityayoravayavāvayavinoranityah. *Prakaraṇapañcikā,* pp.82-83
26. Ibid.
27. 'Samavāyaṅca na bayam kāśyapīya iva nityamupemah. Vinaṣṭāyāmapi vyaktau na jātiranyatra yāti, na ca tatrāvatiṣṭhate, na vinaśyati, kevalam tadvyaktisamavāyastasyā nivartate tena tasyānupalambhanam.' *Prakaraṇapañcikā* with *Nyāyasiddhi,* Banaras Hindu University, Varanasi, 1961, pp.92-93.
28. "Samavāyo'pi ca naiko jalādergandhādimattvaprasangāt nānaiva." Raghunath Śiromani: *Padārthatattvanirūpaṇam,* edited and translated by Viśvamarbhar Pahi and Kusum Jain, Rajasthan University Bharātīyadarśana granthamālā-4, Rajasthan University, Jaipur, 1997, p.84. Henceforth, *Padārthatattvanirūpaṇam.*
29. "Vāyau rūpasamavāye'pi rūpasyātyantābhāvo'sti na ghaṭe...vāyau rūpaviśiṣṭasya samavāyasyābhāvo bhavatyeva, viśeṣaṇābhāve viśiṣṭabhāvasyāvaśyakatvādityanye." *Nyāyalīlāvatiprakāśa,* p. 690-691. By Bardhamānopādhyāya, Chowkhamba Samskrita Series- 68, Varanasi, 1991.
30. "Nanu samavāyasyaikatve kathamevam syāt, na hi sparśasamavāyādanyo rūpasamavāyo, na vā aśvatvasamavāyādanyo gotvasamavāya iti cenna. Eko'pi samavāyo nirūpakabhedād bhinnah kalāvat, nahi ya eva rūpanirūpitasamavāyah sa eva sparśanirūpitah, anyathā vāyau rūpasamavāyo nāstīti pratītirna syāt. *Nyāyalīlāvatīkaṭhābharaṇa* by Sankar Miśra, Chowkhamba Samskrita Series- 68, Varanasi, 1991.

    Biswambhar Pahi: *Vaiśeṣika Padārtha-vyavasthā kā Paddhatimūlaka Vimarśa,* Rajasthan University,2000. P.267-268
31. "Tat punah ayutasiddhatvam apṛthagdeśatvam vā syāt, apṛthakkālatvam vā, apṛthaksvabhāvatvam vā". *Sankarabhāṣya* on *sūtra* no.2-2-16.
32. "Sarvathāpi na upapadyate. Apṛthakdeśatve tāvat svābhyupagamah virudhyeta. Katham? Tantvārabddhāh hi paṭah tantudeśah abhyupagamyante, na tu paṭadeśah. Tathāca āhuh-'dravyāṇi dravyāntaram ārabhante guṇaśca guṇāntaram' iti. Tantavah hi kāraṇadravyāni kāryadravyam paṭam ārabhante, tantugataśca guṇah śuklādayah kāryadravye paṭe śuklādiguṇāntaram ārabhante

iti hi te abhyupagacchanti. Sah abhyupagamah dravyaguṇayoh apṛthagdeśatve abhyupagamyamāne bādhyeta". *Ibid.*

33. "Apṛthakkālatvam ayutasiddhatvam ucyeta, savyadakṣiṇayoh api goviṣāṇayoh ayutasiddhatvam prasajyeta.' *Ibid.*

34. "Tathā apṛthaksvabhāvatve tu ayutasiddhatve na dravyaguṇayoh ātmabhedah sambhavati, tasya tādātmyanaiva pratīyamānatvāt".' *Ibid.*

Former Professor
Department of Philosophy
North Bengal University, Darjeeling
M-9434715403

Comments of Prof. Biswambhar Pahi

Professor Ghose deserves my thanks for having paid close attention to my exposition of samavāya in VPV(pp. 108-109, 254-271). Ācārya Śaṁkara unfortunately ignores the methodological principles on which the systems of Vaiśeṣika and Nyāya are based and portrays the Vaiśeṣika categories as if they are arbitrarily selected (see his commentary on Brahmasūtra 2.2.17 , P.529-234)

In the *avayavī-siddhi* prakaraṇa Vārtikakāra Udyotkara offers an irrefutable argument to establish the reality of saṁyoga (See NV, pp. 225). The relation between a flower and a basket in which it is, is clearly different from the relation between the flower and its colour. The highly distinguished Ācārya of Advaita Vedānta denies the reality of samavāya and saṁyoga on the basis of the so called infinite regress implicit in these concepts (See Śaṁkara's commentary on Bhahmasūtra 2.2. 23, PP. 524-525). The methodological principle on the basis of which thinkers of NV tradition proceed is that patently valid differences in experience need to be explained rather than dismissed as unreal.

Professor Ghose is right that in my exposition of Samavāya , I have failed to highlight clearly my own position. My own position is the same as that of Prabhākar's followers and Raghunātha Śiromaṇi. Thus I find it necessary to admit a plurality of *samavāyas* and *samavāyatva* as an *akhandopādhi* like *abhāvatva, nitya samvāya* is found only in mathematical structures such as permutate groups and their underlying sets.

— ✻ —

Understanding Life: A reading of "The Burden of Poetic Consciousness"[1]

Ranjan Kumar Panda

Introduction:

Poetry is spontaneous expression of aesthetic experience unfolds the complexity in which life is lived. The philosophical reading of poetry is necessary to illustrate the profundity of meaning embedded in it. Professor Biswambar Pahi maintains that poets have an important role in civilization as their poetry, especially referring to epics like the *Ramayana*, the *Mahabharata* and the *kavyas* of Kalidasa, enlightens us how to faces moral challenges in our everyday life. The normative concern of the poet has significance as the poetic consciousness creatively results in building culture – *Weltanschauung*. In this paper, the central point of my study is to highlight the fundamental philosophical thoughts of Professor Pahi concerning the notion of *poetic consciousness*. This paper is divided into five sections. The first section brings out the basic ideas of poetic consciousness. In the second section, the discussion is on the epistemic function of poetic consciousness. As the spirit of poetic consciousness unfolds the aesthetic experience of life, there is a need to explicate the form of the expression or language to grasp its epistemic content. The truth of this experience is intuitive and construed as spiritual. A deep contemplation is necessary to comprehend the presence of the sublime grounded in life. In the third section, the attempt is made to reflect on Pahi's claim that poetic consciousness is trans-empirical is being validated while construing from the Wittgenstein's perspective of the transcendental characteristics of the language of aesthetics. In the fourth section, we discuss in brief the dialogical relationship that subsists between literature and philosophy in a harmonious way. The creative power of poetic consciousness tries to unravel this harmony in man's encounter with reality in everyday life. Life expressed in the form of poetic

consciousness grows out to realize truth concerning one's own existence. That is, poetic consciousness shows the higher aspiration of human life ultimately unifies the human and the divine, is brought out in the concluding section of the paper. The paper silently emphasizes the normative aspect of truth seeking as the core function of poetic consciousness demands that living in harmony with the entire cosmos is something that is divine. Thus cosmic existence of life is conceived through the expression of the poetic consciousness.

I

The notion of *poetic consciousness* is a unifying source of experience. It represents a perspective. The poetical perspective is regarded as a source of culture generating *weltanschauung*. The experience of a poet is an aesthetic experience; deeply sublime and enlightening about the truth. The aesthetic element of poetic consciousness contains the creative power that expresses various forms of imaginative and artistic expressions. The poetry as a form of artistic expression describes the world which is deeply related to the experience of the poet. The poets, in the epics literature, are regarded as *seers – krantadrastā* whose expressions not only unfold the 'deep insight of human conditions' but also their poetic vision that 'transcends the horizon' of experience.[2] The poet internalizes the content of experience while composing poetry and expresses the compositions to share its meaning with others. The intent of sharing is embedded in the very discourse of poetic consciousness.

Similarly, the poetic vision also carries a perspective in the literary works. As Pahi and Jethmalani write, "Such perceptions are capable of giving structure, focus and perspective to human consciousness. One of the modes in which poetic consciousness supplements nature is by creating aesthetically revealing perspectives. It only by sharing with poetic consciousness its perspectives and deep insights into the human condition that man is saved from becoming an impoverished prisoner of his natural concern for survival. ...Poetic consciousness engaged in the act of creating an image and endowing it with a beauty, endurance and spiritual excellence."[3] The perspectival features of consciousness structure experience. The poetry as the creative work of the poet discloses the poetic insight present in the poetry to the reader. The poets of the epic poems, namely, Vālmiki and Vyāsa, in their narrations not only have given a form to the *Ramayana* and the *Mahabharata*, but also

have shown their *point of views* respectively. The reality describes the condition in which the characters of these epic poems are situated and acted meaningfully. The description of their situation and action unfolds the perspectival character of meaning. It shows that every individual is not always bound by the situation; he/ she can transcend the horizon of their circumstances and states of being. In other words, human beings are not necessarily to be confined or caged by their natural instinctive attitudes for survival, rather they are creative beings engaged in the world and inspired by the values. The poetic consciousness of these individuals opens up the vistas of living a creative life which is nothing but the synthesis or unity of various forms of poetic consciousness that are manifested to make the living beautiful, and enduring.

The enduring nature values required for a flourishing life. The values show the normative condition of life that humanity ought to strive for better living. The striving attitude in the poetic consciousness shows this enriching account of living a value centric life. The normative element is the basis of building culture. The culture represents a framework that 'functions in harmony with other dimension of life.'[4] Referring to Nietzsche's notion of art which is a metaphysical supplement of nature; Pahi and Jethmalani point that poetic consciousness maintains the harmonious relation between cultural with spiritual life. Sometimes normative elements of life are defined within the boundary of rationality which may not succeed in resolving all kinds of conflicts. It is in this connection, they have emphasized that notion of accountability of an agent has a limit. Their appeal here is to go beyond the worldly engagement of life and try to conceive the cosmic existence which is in harmony with all – i.e., the harmony among the humans and the non-humans, the mortals and the non-mortals. The birth of this poetic consciousness is thus a struggle to realize the excellence of spiritual life.

The spiritual inclination is an attitude that points towards the higher; it is the transcendental. Poetic consciousness while going through a *poetic discourse*, its subtlety and profundity keep emerging and transforming the cultural elements of *weltanschauungs*. As a source of culture generating principle, poetic consciousness is considered all pervasive involving every activities of human life. That is every form of human engagement whether is about ordinary – everyday activities of life or about the higher aspiration for the realisation of the spiritual,

poetic consciousness has shown the significance of creating a normative field in which human activities are articulated and flourished.

The normative field unfolds the harmony and beauty that is being maintained while living an everyday socio-cultural life and aspiring for the realization of the divine. That is the relationship about man and man/ man and nature and man and the divine gets manifested in the expression of the poetic experience. There is a 'symbiotic' relation persists in the god – the divine being and man along with other living beings. The normative field is the locus of all beings – everyone belongs to the cosmic order. The entire cosmos is the home of being. The man with his 'creative potential' can very well dwell in the cosmos without asserting autonomy and showing the power of domination. Because such form of engagement will be self-negating and thereby demolition of culture generating *weltanschuungs*. Thus, the underlying unity that is often sought could be traced in poetic consciousness as human beings are awakened by the experience of love and concern for others. As Pahi and Jethmalani puts it, "Poetic consciousness has awakened us to underlying unity of the world of all living beings and to the burden it entails for man the burden of love and concern for others less privileged them him."[5] The meaningful living demands an inclusive perspective of life. The importance of 'sanctity in life in this world' is a *prima facie* condition of societal life. It is because living in love and harmony with others is 'grounded on the value that generates hope and dreams.'[6]

II

The reading of the philosophical thesis of epic poetry is indeed very challenging. The challenge sometimes lies in the *language* in which the poetic consciousness of these classical literary writings such as the *Ramayana* and the *Mahabharata* are expressed. As we find that these poetries were written in Sanskrit, in general the classical poetic tradition put emphasis on semantic of the literary art. As S. K. De writes, "To be sure, Sanskrit theory recognizes that in order to be poetical languages should be generally semantic, but it forgets that the language of poetry must be taken as one of the intuition and not of intelligence, as aesthetic and not as an intellective fact. The pedantic bipartition between the unexpressed and the expressed therefore is useless except in grammatico-logical analysis; for the whole constitutes poetry and not a part, and it helps us little to analyse externally what cannot in its internal unity be analyzed. The poet's "purpose" is

unnecessarily and narrowly segregated from the word and its meaning; while the poetic purpose in its true sense is the world and the meaning themselves in their unity. The unexpressed meaning is pre-eminently poetical and not logical or ethical meaning; but the poetic intuition knows no dualism between word and meaning, between itself and its expression, for the content here is form and the form is content."[7] The challenge of epic poetry lies in their semantics. The effort must be made in understanding the deeper meaning of the expression. Intuition plays a major role in this epistemic exercise of seeking correct meaning and understanding poetry. Meaning as an extra ordinary fact is derived from the ordinary expression. The *kāvya* is thus elucidated within the imaginative framework, rather than in an intellective framework. It discloses the *pratibhā* of the *kavi*. The kavi's *pratibha* signifies the extraordinary foreseeing ability. Hence, kavi is called seer – *krantadrasta*. The imaginative power of the poet is shown in the narration of the complexity of poetic expression which is a synthesis of aesthetic and ethical values. De also agrees with Pahi and Jethmalani that 'the expression rests upon the intuition (*pratibhā*) of the poet.[8] De also tries to show that classical Indian poetic tradition emphasizes not only the charm of poetic expression but also imaginative power of poetic intuition. The poets being seers seek out truth through their poetic intuition. Truth is intuitively sought and this mode of truth seeking is being emphasized as *spiritual activity*.[9]

The intuitive construal of seeking truth as a spiritual act propels the seers to understand the 'human condition with deep insight.' This indicates to the 'unique type of experience' which is not easily accessible. Poetic consciousness thus has a liberating power in it which the poet brings to us in literary art. It is in this sense the poetic imagination in literature[10] plays an important role in transmitting the content of ordinary experience in order to share deep insights.[11] The insights bring new perspectives of life. The literary texts open up doors for the new world. In this connection, W H Werkmeister writes, "Literature more than any other art form reflects our hopes and aspirations, our valuations and value commitments, our actions and conflicts, our growth and decay. It is here, in literature, that art becomes poignantly revelatory of the value aspects of human existence. And it is here also that a new dimension of our understanding of the real is opened up to us."[12] To understand the real is to know the truth. This

understanding is a revelation which literature brings calling it is an intuitive spiritual act of truth seeking. One learns the value of one's existence not by rejecting it but by understanding and transcending it. Thus the semantics of the poetic verses are trans-empirical. Literature speaks about human conditions and existence, at the same time it unfolds to the reader a new direction by aspiring and creating hope for a new perspective. Hence construing literature or poetic expression them from the perspective of the empirical and the historical is difficult. Rather its semantics has a universal relevance. And, the truth of its universal significance is to be grasped intuitively.

The intuitive notion of comprehending truth, particular truth concerning the transcendental reality has been emphasized by Professor Pahi and Jethmalani. They also emphasize that poetical consciousness can be analysed through reason, but it has a limited role. As Pahi and Jethmalani put it, "Reason can of course explain why the mad servant Manthara and queen Kaikeyi act the way they do, but that exercise cannot negate the reality that sustains Valmiki's tragic vision."[13] The intuitive vision of the seer poet is significant; particularly the intent of the poetic consciousness of the poet becomes the source of meaning which could be intuitively unfolded. The rational analysis is not neglected, rather found to be operating in a limited sphere of human understanding. And, so far as the construal of poetic consciousness of epic poems are concerned, the poets highlight to normative dimension of seeking truth. That is the primacy to the ethical is being emphasized as the *telos* of the poetic consciousness.

However, explicating the notion trans-empirical dimension of the poetic consciousness, Professor Pahi and Jethmalani write, "Poetic consciousness craves out living status of human possibilities and confers on them trans-empirical reality. These constructed possibilities have mode of objectivity unique to them. They are accessible to many and open to investigation, analysis and appraisal. These images interact in great literary works to unfold the poet's perception of the human condition."[14] The notion of trans-empirical does not neglect the ordinary aspects of everyday life; it only tells us that there are possibilities beyond what is being given. The objectivity of comprehending these possibilities are grounded in the subjective consciousness of the seers poets. The possibilities are explored when poetic consciousness is disclosed to other. The intent of this disclosure is also related to *language* of aesthetics.

III

The language of aesthetics and ethics is transcendental, claims Ludwig Wittgenstein. The transcendental perspective of Wittgenstein's philosophy, particularly in *Tractatus* is very prominent as he emphasizes that philosophy is beyond the scope of the discussion on propositions. Philosophy like art needs to be cultivated through the 'artistic hands' – the art of producing a good philosophical work demands that something which is not limited and confined to the language of truth and falsity. Philosophy rather goes beyond in its inquiry and analysis while speaking about the reality. It is transcendental. As Suresh Chandra puts it, "Transcendence is the very essence of philosophy. Of course this does not exclude bad philosophies, philosophies done by clumsy hands, philosophies which lack transcendental vision. A philosopher directs us to live a good life. A good life, according to Wittgenstein, 'is the world seen specie *aeternitatis*.' Only the transcendental philosophy can lead us to see the world in such a fashion. In spite of all these noise created by Wittgenstein about science, philosophy of *Tractatus* is undoubtedly a Transcendental Philosophy."[15] The aesthetic experience of an art can be good or bad and similarly there can be good philosophy and bad philosophy; there is nothing called true and false philosophy. Good philosophy must envisage in showing the significance of good life. The transcendental vision of Wittgenstein is an indication of his aspiration for the realization of higher values of life. And, that could be construed beyond the positivist impression that *Tractatus* impresses apparently. And, Wittgenstein has clarified this saying that aim of *Tractatus* is mainly to speak about the ethical. This rather lays beneath his the discussion on positive philosophy; there is a state of wonder; reflection and inclination to move in and out towards finding a 'secure home.'[16]

Wittgenstein's urge to cultivate the philosophical outlook in poetic style is every evident. For him, "Philosophy ought really to be written only as a form of poetry."[17] Reflecting on this thought Perloff mentions that 'poetry for him is expression of inner feelings. The poet's encounters of everyday life are expressed in the language of poetry. Poetries are not merely record of facts, rather to be construed as *critique of everyday life*.'[18] Wittgenstein is a philosopher of everyday life, though in his early phase of philosophizing gives a positivistic outlook of his philosophy. Apart from his academic philosophical engagement at Cambridge, he lived an ordinary life; worked as, kindergarten teacher,

a gardener, an architect, designer, and helper to war victims. He tried to understand some of the philosophical concepts through their anthropological underpinnings. At the back of his academic engagement, he deeply believed that enriched philosophical thoughts must be shown in our way of dealing with important question of everyday life.

The emphasis on the language of everyday life not only shows the association of language with the empirical world, but also how language transcends its use. That is to say, 'the words of the poet can penetrate through and through.'[19] It means language works at different levels. It does not discard the empirical reality and also does not exclusively grounded on the empirical. The exclusive empirical grounding of the philosophical has been very negatively construed by Jean-Francois Lyotard as an enterprise 'to make philosophy inhuman.' Emphasizing Wittgenstein's notion of language, especially the transcendental function, Perloff writes, "Empirical reality", Wittgenstein insists 'is limited by the totality of objects. The boundary appears again in the totality of elementary propositions.' (T# 5.5561) As for, "the sense of the world," in Wittgenstein's schemes of things it must lie outside the world. ... If there is a value which is of value, it must lie outside all happening and being so. (T#b6.41) For Wittgenstein, *contra*, Loytard "There is indeed the inexpressible. This shows itself; it is the mystical."[20] The semantics of poetic consciousness draws a limit by talking about what is expressible and logically construed in the language and what is beyond the realm of the expressible. Thus Wittgenstein's construal the transcendental in aesthetic expressions shows a trans-empirical image of poetics.

Professor Pahi and Jethmalani have also emphasized this notion of trans-empirical image of poetics and write, "The process of poetic creation involves interactions may take place at different levels with different degrees of intensity. It may attain a degree sufficient for triggering a leap beyond the horizon – an extension of the frontier of values. Indian tradition of literary criticism views poetic consciousness as a primal and inexhaustible source of creativity." (p.33) Poetry as a work of art not only formed by aesthetic expressions, but also unfolds the intensity of poetic concerns. It is has the power of 'unravelling the deepest truth of life'- that is, the intensity in which it inspires and takes the reader to different frontier of values. Poetic creations are evidences

of an unlimited source of this power of poetic consciousness. It embodies the infinite possibilities of projecting perspectives. For Pahi and Jethmalani, the vision of the poets is essential for building perspectives which is not merely as source of poetic creation, but is also a source of *revelatory inspiration.* [21]

IV

The inexhaustible dimension of creativity brings to a reader the literariness of poetic consciousness and the role of imagination, creation, creativity which has deeper significance in life. Philosophizing life through poetic consciousness is to bring out the relationship between literature and philosophy – that is, either *literature as philosophy* or *philosophy as literature.*[22] Literature and philosophy could be unified. As Costica Bradatan writes, "Above all, a consideration of what philosophers do from a literary perspective should be seen, at the most basic level, as a matter of self-knowledge, an exercise in self-examination. Philosophy has nothing to loose by engaging in a serious process of literary self-analysis. On the contrary, such an exercise would most likely make philosophy more interesting, more sophisticated, stronger, funnier, more youthful, more self-ironaizing – above all more self-reflexive."[23] The literary perspective, for Bradatan, broadens the scope of seeking philosophical knowledge by adopting new ways of looking at the reality. Literature alleviates the course of seeking philosophical knowledge and comprehending philosophical issue. The synergy between the literature and philosophy would help in making a critical analysis of self and its relationship with the world/ the other and also enrich the self-knowledge.

In this essay, Professor Pahi and Jethmalani have tried to show that literariness embedded in epic poetry and also in the *kāvyas* of Kalidasa have immense philosophical significance. The appeal to see philosophy in the literature is one of the salient features of the essay, poetic consciousness. The literariness of poetic consciousness not only articulates self-reflective attitude in the narrator but also intends to plant this in the psyche of the reader. The ways, in which many of the protagonists, such as Rama and Sita, Yudhisthira, and Dhrutarastra are placed in the epics, they do display to us not only their attitude towards life but also how critical their situations where when they have acted upon upholding certain values and also sometimes undermining values of life. If one takes them to be exemplars, they all invite us to think

about the reality and about the existential condition in which they lived. Philosophical perspective brings out the critical outlook of the study whereas literature touches us making a sensitive appeal to look at the situations more closely and deeply. Poetic consciousness expressed through literature is inspiring and also has interrogative attitude, like *kim idam*[24] – *why this?* This expression is an evidence of the eternal wonder and curiosity humanity has expressed presupposes his own creation. Describing the other elements of literature, Werkmeister is of the opinion that "Literature more than any other form reflects our hopes and aspirations, our valuations and value commitments, our actions and conflicts, our growth and decay. It is here, in literature, the art becomes poignantly revelatory of the value aspects of human existence. And it is here also that a new dimension of our understanding of the real opened up to us."[25] So far as the construal of the 'possible human condition' and their 'analysis and appraisal' is concerned, life passes through various phases and critical situations. In the poet's narration the characters, of the *Ramayana* and the *Mahabharata*, encounter difficult situations and their life is full of challenges, still there is hope and these texts do inspire the reader to undertake challenges with courage and commitment.

Illustrating, Sita's character in n the Ramayana, Professor Pahi and Jethmalani, mentions that Sita represents a unique personality of womanhood. She is beautiful, simple, pure, and courageous who encounters an insensitive world where there is humiliation and suffering. With her moral conviction, she defends her dignity, but when she comes across the horrific moment of her life, as Professor Pahi and Jethmalani describes, "...false values masquerading as basic principles of social order seek to efface the sanctity of authentic love and loyalty."[26] Sita's decision to *withdraw* herself completely unfolds life's ultimate seeking of eternal peace. This form of seeking 'patience, strength, courage etc, in the individual journey of life is to be construed as means to overcome possibilities of threats and tragedy and not to be perceived as radical flow in cosmic order.[27]' Referring to the tragedies in literature, Werkmeister tells us that, "In-so far as every individual enmeshed with tragic situation does his duty, all individuals do morally what they ought to do and no moral blame can be attached to them. This does not mean however, that all accomplish something of equal value. Moral obligation and the pursuit of values,...are by no means one and

the same. Moreover, it is not duty or the performance of duty which in itself ennobles. It is, rather, the range of values which a man envisions and his commitment and devotion to the height value within his reach, that determine the range of duty for him."[28] If we try to read, Sita's death through these words of Werkmeister then it is great sacrifice on her part to express her commitment and devotion. She therefore ought not to be morally blamed, rather could succeed in accomplishing certain values which was then considered meaningful. Similarly, the Yudhisthira of the *Mahabharata* also encounters similar situations where, "He finds worldly life a moral challenge impossible to meet."[29] Yudhisthira life unfolds a great struggle that one carries out with a firm conviction that actions are to be performed with a good sense of moral accountability *vis-a-vis* his deep aspiration for attaining genuine peace. Yudhisthira's expression of helplessness does not nullify human accountability.

At a critical juncture of life, it is indeed difficult to comprehend certain possibilities of life. There is a limit to human rationality; it sometimes fails to resolve the problem one encounters. Professor Pahi and Jethmalani maintain, "The pattern of events in the history many however reach a critical point and generate a momentum heading for a catastrophe – a momentum that is beyond the control of even the wisest and most farsighted individuals. To assert the inevitability of a catastrophe in the course of history is not however to negate human accountability....[They further suggest] History does not have to go the way human reason may require it to. Reason is obliged to operate in an environment of competing perspectives with each claiming superiority over the other."[30] It not only shows that there is a limit to human rationality, but also a limit to human agency. One finds that Wittgenstein has made a similar appeal. R. C . Pradhan writes, "Wittgenstein explores the limits of time and history in his reflections on man's existence. This is especially because he intends to explore the possibility of eternal life promised by religion and spirituality. He is interested in the possibility of higher life in the course of the history of the world."[31] The emphasis here is given to face the challenges of life, rather than running away. In the pursuit of normative living, there is a demand to explore and look out for new possibility. This inquiring consciousness is free and freely explores the challenges. The modern society is technologically empowered and aspires to solve every

problem that makes living critical. Technological knowledge as a product of scientific understanding of the reality has brought success in many spheres of life. But to cultivate the spirit of scientism and reduce human subjectivity to a certain material elements undermine the creative and sublime elements of life. Referring to the theme of materialization, Wittgenstein writes, "Man is no more conceived as spiritual being but a physical entity with a biological root in nature. This poverty of thought in philosophy is due to overemphasis on the physical nature of man."[32] As critique of Western civilization, Wittgenstein is aware of the existential crisis that draws a limit to the higher values of life. There is always a call to rise above the competing and conflicting perspectives of life. The call to rise is an expression of gratitude that connects life with the cosmic process.

Professor Pahi and Jethmalani write, "Only be offering onself as an oblation to the cosmic process of becoming, may one discover the meaning of transcendence and immortality. Suffering is not a peripheral phenomenon. It is at the centre of life. One cannot run away from the world for there is nowhere-else to go. At the end of the long and arduous struggle one begins to realize that a finite being has inherent limitations in shaping the course of his own destiny and of those he is deeply attached to"[33] The tragedy of Sita's ultimate departure brought end of her destiny; where one can envision the value of her commitment and devotion. The poetic consciousness thus unfolds the normative condition in which life is ultimately associated with sacrifice. Mapping this divinity in human life, Pahi's effort here is on art of philosophizing which shows in some the ontological status of these characters of the *Ramayana* or in other *kavyas*. He assumes that the characters in literature in some sense exist.[34] One can think of literature, like art, paintings, sculpture, etc., are product of human institutions. They are not only culture specific, but also contribute to enhance setting up the culture. So, in this regard, the intentionality of building literary art and other aesthetic activities have significance in our culture. Culture represents a collective intentionality – is an institution.[35] Thus literature is an institutional fact exists. John Searle calls this kind of existence having social ontology. Thus, the ontological significance of the characters is grounded in our culture.

As Pahi discusses about the burden of poetic consciousness, one finds that in literary culture this burden is partially shared. Poetry has

the great power of elevating reader's consciousness. Both poets' and the readers' participation signifies the collective intentional framework of sharing knowledge. [36] The reader is gained from reading and understanding poetry. The real understanding happens it the poetry as a literary art brings changes in the life of the reader. The meaning of human thus is transformed if human value and sensibility are refined.

V

The significance of poetic consciousness is found in the poet's sensibility of facts that he/s he encounters in life. Valmiki's encounters of the pair of cranes sitting on branch of a tree and one of them was lamenting on the loss of the beloved other being seriously wounded by the hunter whose arrow had pierced the crane, - the Ramanyana is an outcome of this event in Valmiki's life. The tragedy of life of the crane couples which inspired Valmiki to write the Ramayana, - one of the greatest epics of the world. The hunter, according to Pahi, does not carry any burden. He is an ordinary man, without any concern for values in life. The poet, Valimiki, is an exception; in his consciousness suffering finds a meaning. It is full of compassion (karnna) and the loss of life is being construed as *merited suffering*. The hunter represents a man without *karuna* is not worthy of being human. The poet here appeals to a normative world view in which he defines what it to be a human? In poetic consciousness the humanity of man ought to be grounded on certain basic values of life and could be unravelled with poetic sensibility. The poet's burden also lies in how to improve the sensibility of the common man. According to Pahi, human sensibility ought to be refined, and there is no finality to this process of refinement. Such a mode of education not only enriches the peoples' sensibility but also enriches the culture.

Pahi has emphatically mentioned that poetic consciousness is a source of building culture. The Vedic culture is an example of this idea. The poetic expression of the Vedic prayers refers to the values associated with life. Indian poetic tradition has developed following the primal vision of Vedic thoughts that maintains harmony between man and nature. The notion of harmony is brought to the discussion while elucidating the significance of poetic consciousness and the theoretic consciousness. Pahi maintains that theoretic consciousness is fundamental to scientific thinking. Nature and its dynamic existence are explained scientifically, which are essential for development of

knowledge. But at the same time, poetic consciousness is also significant as it directs us building a unique perspective. Nevertheless, both these forms of consciousness are important for the development of civilization. A civilization is known through its art, architecture, philosophy and literature. These are the production of creative forces that contribute to the culture generating *weltanschaungs* – the philosophy of life. Mentioning the relationship between poetic consciousness and *Weltanschaung*, Pahi draws our attention to the symbiotic relationship that subsists between literature and philosophy. That is to say, the philosophical engagement with literature has to address the concrete problems of life, such as, justice, injustice, beauty, trust, harmony, peace, etc. There is a need to reflect upon the modes of our action; both individual and collective actions. This reflection is an effort towards addressing the notion of prosperity of all is embedded in our complex web of human relationship in everyday life. Literature and philosophy both carries a *seductive power*, as Martha Nussbaum puts it and that could be *pernicious* in human life.[37] Thus there is an appeal to care for the functional relationship between literature and philosophy. Pahi possibly anticipates this risk and suggests strongly that the relationship between literature and philosophy to be nurtured in such a way that their voice is essentially employed for addressing the issue concerning the welfare of the people – *lokakalyana*.

The Valimiki, in the Ramayana, according to Pahi, nurture this idea by creating a *samvada* – dialogue between the *devloka* and *manava loka*; the world of divine beings and the world human beings. Human aspiration to realize the divinity refers to the profundity of life. The intent of realization of such value is present in poetic consciousness. Valmiki has shown that living a *danavik jivan* – the demonic life is insignificant. Human aspiration for the sovereignty over the demonic activities of life and its tragic consequences are well expressed in the *Ramayana*. Thus, for Pahi, the man and the divine are united in poetic consciousness.

References:

Altieri, Charles, "Wittgenstein on Consciousness and Language: A challenge to Derrida's Literary Theory," in *Wittgenstein, Theory and Arts*, (eds) Richard Allen and Malcom Turvey, Routledge, London, 2006

Bradatan, Costica, *Philosophy as Literary Art*, Routledge, New York, 2012

Chandra, Suresh, *Wittgenstein: New Perspectives*, Indian Council of Philosophical Research, New Delhi, 2002

De, S. K., *Sanskrit Poetics as a Study of Aesthetics*, University of California Press, Berkeley, 1963

Nussbaum, Martha, *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature*, Oxford University Press, New York, 1990

Pahi, Biswambar and Jethmalani, Shirley, "The Burden of Poetic Consciousness," *The Burden of Poetic Consciousness*, (eds) Shirley Jethmalani and Prafulla C. Kar, University of Rajasthan Philosophy Series: 2, Department of Philosophy, University of Rajasthan, Jaipur, 1996

Perloff, Marjorie, *Wittgenstein's Ladder: Poetic Language and the Strangeness of the Ordinary*, Chicago University Press, Chicago, 1996

Panda, Ranjan K., "Knowledge and Knowledge Structure: Re-Examining Searle's Internalism", *Indian Journal of Analytic Philosophy*, Vol. III, No. 2, March 2010

Pradhan, R. C. *Language, Reality and Transcendence: An Essay on the Main Strands of Wittgenstein's Later Philosophy*, Overseas Press, New Delhi, 2009

Searle, John R., *The Construction of Social Reality*, Penguin, New York, 1995

Werkmeister, W. H., *Man and his Values*, University of Nebraska, Lincoln, 1964

Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, (Trans.) D. F. Pears and B. F. McGunniess, , Routledge, London, 2001.(Routledge Classics pb)

Footnote:

1. Biswambar Pahi and Shirley Jethamalani, "The Burden of Poetic Consciousness"
2. Ibid., p. 31
3. Ibid., pp.21-22
4. Ibid.,p.32
5. Ibid., p13
6. Ibid.,p.14
7. S. K. De, *Sanskrit Poetics as the Study of Aesthetic* (see the introduction), p.10
8. Ibid.,p.35
9. Ibid.,p.38
10. WH Werkmeister narrates the significance of the role of imagination in literature. See, the chapter "Aesthetic Experience and the Idea of Tragic," in his *Man and his Values*, p.177

11. Pahi and Jethmalani, "The Burden of Poetic Consciousness," p.32
12. W H Werkmeister, op.cit, pp.189-190
13. See, "The Burden of Poetic Consciousness," op.cit, p.26
14. Ibid.,p.21
15. Suresh Chandra, *Wittgenstein: New Perspectives*, Indian Council of Philosophical Research, New Delhi, 2002, p.59
16. See, Charles Altieri, "Wittgenstein on Consciousness and Language: A challenge to Derrida's Literary Theory," in *Wittgenstein, Theory and Arts*, (eds) Richard Allen and Malcom Turvey, Routledge, London, 2006, p.246.
17. See, Wittgenstein, *Culture and Value*, #24
18. Marjorie Perloff, *Wittgenstein's Ladder: Poetic Language and the Strangeness of the Ordinary*, p.184
19. See, Marjorie Perloff, "Returning Against the Walls of our Cage: Toward a Wittgensteinian Poetics."p.18
20. See, Marjorie Perloff, "Returning Against the Walls of our Cage: Toward a Wittgensteinian Poetics." P.182
21. Pahi and Jethmalani, "The Quarrel between Philosophy and Poetry," in *The Burden of Poetic Consciousness* p.77
22. See, Costica Bradatan, *Philosophy as Literary Art: Making Things Up*, pp.2-3
23. Ibid., p.3
24. See the introduction, S. K. De, *Sanskrit Poetics as a Study of Aesthetics*, p.1
25. W. H. Werkmeister, *Man and his Values*, p.190
26. See, "The Burden of Poetic Consciousness", pp.23-24
27. Ibid.,p.25
28. Werkmeister, *Man and his Values*, p.193
29. "The Burden of Poetic Consciousness," p.28
30. Ibid.,p.28-29
31. See, R. C. Pradhan, "*Language, Reality and Transcendence*, p.245
32. Pradhan refers to Wittgenstein, *Culture and Value*, in *Language, Reality and Transcendence*, Ibid., p. 244
33. "The Burden of Poetic Consciousness,", p.30
34. During the discussion session of my paper, Professor Pahi brought this out.
35. See, John Searle, *The Construction of Social Reality*, Penguin, New York, 1995.
36. I have discussed it elsewhere using the term intentional field. See, my "Knowledge and Knowledge Structure: Re-Examining Searle's Internalism", *Indian Journal of Analytic Philosophy*, Vol. III, No. 2, March 2010.

37. See, Martha Nussbaum, *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature*, Oxford University Press, New York, 1990, p.238

Professor,
Department Humanities and Social Sciences, IIT BOMBAY
Mob : 9869843951
Email : ranjan@hss.iitb.ac.in

Comments of Prof. Biswambhar Pahi

It is not often that an author finds a reader who is informed, sympathetic and is willing to walk the extra mile to gather support for the author's position. In Prof. Panda we have this happy combination. Poetic consciousness and Theoretic Consciousness are viewed in the paper under review as complementary aspects in the life of a culture. Poetic consciousness however is seen as the soil on which, culture-generating world-views such as those of Greek epic and tragic drama and the Book of Genesis of the Old Testament germinate and grow. This is sought to be illustrated by the Vedic world-view and the literary tradition, it has continued to sustain and nourish in India. Poetic Consciousness, as opposed to Theoretic Consciousness, is seen as the primary and perennial source of values. Its role seems to lie in the open-ended process of progressive refinement of human sensitivity for values. It liberates us from the plane of everyday life by sharing its visions from perspectives which are trans- ordinary (alaukika) and otherwise inaccessible to us. Events in the world of nature and human beings get projected in the space of poetic consciousness to be transfigured perfected and shared with us. Things unseen before come to be seen and feelings unfelt before come to be felt as blessings of poetic perception. The saintly lady *Ahilyā* would have remained a mere name but for the poetic perception of *Valmīki*. The final withdrawal of *Valmīki's Sītā* to the eternal peace of Mother Earth defies moral evaluation. It is an act of saying no to the world that is too insensitive and gross to deserve her. One does not need to knock at the doors of learned literary scholars to appreciate works such as *Valmīki's* Rāmāyaṇa or Vyāsa's Mahābhārata . Their language is transparent and touches us like the rays of the sun and moon. The autonomy of poetic consciousness is crucial for the survival and blossoming of a culture.

—*—

On Professor Biswambhar Pahi on Reason and Emotion in Human Culture

Saroj Kanta Kar

"Philosophy as a theoretical discipline is engaged in the articulation, appraisal, modification, rejection, and replacement of *Weltanschauung*." – Prof. Pahi[1]

Introduction: Human culture has many facets. Some of them deserve appreciation for their part in making human life elevated and lively. In this context, Prof. Biswambhar Pahi has a philosophical rumination on Vedic *weltanschauung*, the culture developed on this background, where the poetic consciousness brings a heightened human sensibility of the test of supreme rational emotions. On some selected poetic outbursts of the Vedic seers and poets, Prof. Pahi illustrates how poetic consciousness brings splendor to life. In contrast to this, he argues against a one-sided rationalistic denouncement of emotion, poetry and arts in the Western, particularly, in the Greek culture. He has pointed out that the Socratic and Platonic denouncement of poetry, though has some justification against immoral depiction of Gods, yet the value of poetry, and thereby that of the emotion, need not be underestimated. In this regard, he finds some support in Nietzsche. Prof. Pahi has attempted to save the matters of emotion, expressed in the forms of poetry, from undue rational onslaught. Fare dealing has been suggested by selecting good emotions in poetic outbursts. In this context, the present discourse is an attempt to bring out the standpoint of Prof. Pahi regarding the salient features of poetry and and poetic consciousness and equal importance of reason and emotion in culture and in life. A culture is truly auspicious, where reason brings us to truth, and emotion is expressed in heightened human sensibility at the same time. In this context, Prof. Pahi, who is known for his works in Logic, matters of reason, happened to be the defender of poetry, the matter of good emotion, and that for sustainable culture.

Culture and *Weltanschauung*: Starting from a brute state gradually man becomes civilized by leading systematic life-styles. By dint of his experience and mental faculties, he develops different discourses of knowledge. A set of such comprehensive intellectual discourses incarnates as a world-view or *weltanschauung*. It is, precisely, about an understanding of nature, human life, and man's duty and destiny in it. It is a view of man-in-the world. Once formed, *weltanschauung* provides foundation to further intellectual achievements in every person, which collectively makes up an identity of the group or society, and this is recognized as culture[2] of the society. Thus, culture is celebrated in Pahi's thought in the process of living with world-views or *Weltanschauung*s, where both them develop continuously. A culture is not a finished product, but goes on like a snowball, and always remains revisionary. Some features, e.g. forgiving, love and sympathy, etc., in the culture make it more humanly, whereas some other contents, like cruelty, enforcement, etc., can dehumanize the culture. The former type can be recognized as human culture, which may have more content that is human and least inhumanity. Culture of a society is like an approximate mirror image of inner refinement of the individual man. Culture is not an option, rather is inevitability. Due to his mental faculties of reason and emotion, he cannot but be cultured in his own being and reflecting it in his thought, language and social behavior. Most of the reflections are captured in literary and artistic landscape of the society. For his culture, man can be distinguished as a cultural animal.

It may be debated whether *weltanschauung* is prior or culture. However, in reality both the *weltanschauung* and culture go together – developing *weltanschauung* is forming a culture. *Weltanschauung* then remains static or goes slow, but on it, culture grows without limit, (which is recognized in a later stage, when man becomes more cultured to recognize it). Perhaps, at a point, a *weltanschauung* may not generate culture or not all types of weltanschauung generate culture, if the human qualities and value are not generated and refined therein. Prof. Pahi emphasizes on 'culture generating *weltanschauung*'. For example, the Vedic *weltanschauung* has a conception of Nature as holistic and alive, and therefore, it helps in generation of a culture of honoring and preserving the Nature, a culture of supreme human qualities and values. In contrast, in the early Sumerian *weltanschauung*, Nature is inert, and hence, the culture generated therein does not have any place of honor to

Nature. This proves that some specificity of the *weltanschauung* at the background leads to a higher level of culture.

Theoretic and Poetic Consciousness in *Weltanschauung* and Culture

A *weltanschauung* is formed by assemblage of ideas. It is like constructing a house while being inside it. As construction of the house requires specific articles beforehand, formation of *weltanschauung* also requires different ideas and certain inspiration. Shaping of a culture generating *weltanschauung*, Prof. Pahi says, "presupposes a unique kind of inspiration, the courage to descend in to the depths of uncharted waters, and the power, strength and grace of an eagle to sweep down an unknown valley and return to its commanding heights". The harmony of all these, he says, makes up the ground for germination of values that forms a culture.[3] Here, since the inspiration and the harmony are due to both poetic and theoretic consciousness, these are the basic requirements for creation of a *weltanschauung*.

While unfolding the task of poetic and theoretic consciousness for *weltanschauung* and culture, Prof. Pahi says, poetic consciousness, 'must either start tilling virgin soil or work on wasteland,'[4] so that a culture generating *weltanschauung* can take birth. Next, is the task of theoretic consciousness, which is "engaged in the articulation, appraisal, modification, rejection and replacement of *weltanschauung*".[5] Thus, both poetic and theoretic consciousnesses are fundamental human faculties to make *weltanschauung* and culture possible. Theoretic consciousness, here can be understood to be another term for reason and poetic consciousness is nothing other than emotion. Both of them are accountable to picture 'man-in-the-world'.

Prof. says, "Theoretic and poetic consciousness are distinct, but complementary dimensions of human creativity".[6] Since theoretic consciousness is rendered as reason and poetic consciousness as emotion in the above, the statement of Prof. Pahi may equally assert that reason and emotion in human consciousness are complementary to each other in creating a *weltanschauung*. He says, "theoretic consciousness is obliged to adopt critical, analytic and constructive modes of operation"[7]. These functions of reason may happen simultaneously along with the function of emotion in creating a *weltanschauung* and culture or after their formation or continuously. The role of reason may be understood to make the internal consistency, that is to say, the ideas get consistent with each other in forming the *weltanschauung* or a culture.[8] After creation of *weltanschauung*, reason gets into revise and modify the

already created schemes. In both the phases of vision of *weltanschauung* and in its revision, reason functions along with emotion. That is to say, theoretic consciousness and poetic consciousness, though are distinct mental faculties, both have important contribution in formation of *weltanschauung* as well as culture.

Prof. Pahi on Reason and Emotion in Vedic Culture

Reason as theoretic consciousness and emotion as poetic consciousness are studied in Prof. Pahi's Vedic *weltanschauung*. It is ordinarily believed that theoretic consciousness and poetic consciousness belong to two different domains of discourses. However, in Vedic *weltanschauung*, at least in the Vedic seers' poetry, we can find both theoretic consciousness and poetic consciousness, i.e., both reason and emotion. When both truth and its mode sensitivity indistinctively descends in the Vedic seers' consciousness, it is difficult to say whether it happens due to symbiotic function of reason and emotion or by the consciousness where reason and emotion are not so distinctive. Reason unfolds the truth and emotion depicts its sensitive mode; i.e., beauty or misery. It may be that at that pristine state of consciousness, which is effected after prolonged meditations or in instant outburst, truth and its sensitive mode of expression, both aspects of the reality, are revealed together in an undivided intuition of consciousness. Here, consciousness in this state reveals the reality as it is felt. The feelings flow in the form of poetic emotions, but with depicting the critical truth amenable to reason. Poetic emotion catches the mode of expression, but what is expressed is the subject matter of critical reason. Reason and emotion and their respective objects, informative truth and it mode of sensitivity (in form of beauty or plight), are not separate at the stage of vision of Vedic sheers, because the seers have the vision of reality, whatsoever it may be, whereof beauty or misery and truth flow automatically depending upon our comprehending faculties. Hence, it may be understood that there is a simultaneous function of reason and emotion in most intense state of consciousness, making revelation of reality as well as the most crucial inventions. The experience comes out as an 'Ah!' whether in spiritual or in poetic or in scientist's illumination.

The Vedic sheers exhibit overwhelming emotion, whereas their gratitude and honor to Nature are due to rational comprehension. In this context, Prof. Pahi quotes some Vedic verses of appraisal of Nature in personification of Gods and Goddesses, like, *Uṣas*. He also cites the

verses depicting relationship of man with Nature and man's indebtedness to Nature through sacrifices. On the basis of the verses in presentation of the Vedic culture, Prof. Pahi explains how the Nature and man are bonded as son and parents, as friends and benefactors. The relationship is depicted in poetic, i.e., emotional outburst, but realization of the relationship is a rational and moral obligation.[9]

Descending to the *Rāmāyaṇa*, the Vedic culture of relationship between human other animals and plants becomes more tender and alive. In the distress of Rama at Rāvaṇa's abduction of Sitā, Nature is depicted to become sad and sympathizing Rāma. Here, if the Nature is taken as inanimate, still the poet excels more in depicting emotion and humanly response trough it. The point here is that showing emotion through depiction of the Nature is approved by reason. On the other hand, the poet knows that the Nature is inanimate in its outer form, but there is a belief in the culture that the Nature is alive in its holistic form, and therefore can be responsive. Nature is getting dark suddenly, and the poet describes, it Nature's response to the wrongdoings of Rāvaṇa to Sītā. Trees remain standstill for no motion in air. The poet depicts it, as if Nature has become speechless and remains standstill, unable to speak for Rama's speechless misfortune and distress. From ordinary point of view, the whole depiction may seem to be irrational, but to take up the context of the poet, his Vedic *weltanschauung* and culture, the depictions convey higher order of emotions. Depicting human tragedy in the face of Nature is not irrational; rather it shows excellence of the poetry, and of the culture.

Weeping Rama asked the trees and deers 'where is Sītā?' Is it a madness and loss of mental balance, for which the discrimination between human and non-human has been lost? It may be so in a different culture. However, in the Vedic and *Pūrāṇic* culture, such behaviors of Rama, if accepted as madness, is celebrated as a fine poetic embodiment, because a lover must go mad at sudden loss of the beloved, and this is normal for an emotional lover. The poetic consciousness carries it forward to the non-speakable trees and deers are giving their messages by gesture. They are partaking with Rama's sorrow. The cultural background of life in all, man's holistic living, and the rational depiction of emotion are all consistent with the Vedic *weltanschauung*. This exceptional narration of humanly emotion in the face of Nature and animals is the mark of advancement of human culture.

The more fantastic depiction of man's emotional bond with Nature is seen in Prof. Pahi's quoted passages from *Abhijñānaśākuntalaṃ*. Emotion has its hallmark in the relationship between Śakuntalā and her tender plants and deers. Human belongingness and heart-felt love are narrated in Śakuntalā's affectionate love for plants and deers that she reared with tender love. The loving attachment of the deer is seen in the deer's obstruction to departing Śakuntalā. The depictions of love and affection can be rightly touched to the similar sympathetic and loving human being (*sahṛdaya*). All these present a super emotional touch of the culture in Kālidāsa's poetic consciousness and in his depictions where appreciable human emotions are extended to animal and vegetable world. This is the advancements of culture, and it is immeasurable. In the course of rational understanding of the depiction of emotions, man can see that for the sake of a humanly touch, no discrimination between recipients are required.

It is more surprising to find that even when reason is erred, emotion does not. This is seen in Prof. Pahi's underlining of some depictions, like, Sītā's plight. Her plight was started with her abduction by Rāvaṇa, intensified at a time with her *agniparīkṣā*, and after a while, doubled in her exile while she was pregnant, and finally brought the tragic end with her inconsolable return to mother earth. With Sītā, Rāma was also suffering from similar agony, and perhaps from a double agony of being cause of Sītā's mournful situation. All rationality fails to justify her plight. However, never Rama or Sītā blamed or wish bad of the other. The expression of poetic consciousness or emotion here are so bright and upright that theoretic consciousness or reason on the part of Rāma or any other was dimmed forever. Reason could not save its glory in all the situations. Highlighting the plight of Sītā, Prof. Pahi here shows utmost concern to the poetic consciousness of the culture.

Saving Emotion in the context of critiques of poetry in Greek Culture

Prof. Pahi along with Prof. S. Jethmalani, have attacked the Greek thinkers for abnegating the poetry from its glory. The attack here is against banishment of emotion. Some Greek poets, namely, Homer and Hesiod, in their poetic composition have depicted some immoral behavior of the Gods. The poetry, therefore, was condemned for creating irrational image as well as for being an excuse for human immorality in the exemplary of Gods. This, however, was unacceptable to the rationalist philosophers, like Socrates and Plato, and the others following Plato. The poetry and thereby the glory of emotion were

denounced. Prof. Pahi and Prof. Jethmalani in *The Quarrel between Philosophy and Poetry* decried the denouncement. In the context, Prof. Pahi argues that poetry is not irrational, in principle, and should not be denounced outright.

Socrates declares that the poetries are composed not out of wisdom, but due to a kind of instinct or inspiration, which are generally found with sheers and prophets.[10] For Plato the poets are imitators of images of excellence, and there is no truth in their creation.[11] For him the poetry has no reason at all.[12] Genuine knowledge can be available from reason and not from emotion. In Pahi's observation, "Plato banks upon the dichotomies of reason and inspiration as well as of the original and imitation to undermine the poetic tradition's time-honoured claim to wisdom and insight into human condition."[13] Prof. Pahi summarizes, both Socrates' and Plato's denouncement of poetry for two reasons. One, poetry depends upon inspiration and not on reason and therefore fails in claiming truth. The other reason is that poetry appeals to emotion, which sometimes goes unreasonable and even madness. These, in short, are main contentions of denouncement of poetry by Socratic regime in Greek culture.

Prof. Pahi examines Socratic and Platonic onslaught on poetry. The matter of accessing truth by reason is acceptable. However, the charges that poetry imitates the reality in creating its images may not always be acceptable. Poetry has two aspects: Creation and Recreation. In its later aspect poetry, of course, somehow imitates the reality, though not fully. In its former aspect, it creates new images and ideals, which may not be possible in actuality. This is the freedom of consciousness and power of poetic consciousness. The creation sometimes becomes so perfect that at times, it is considered utopian, and the real world remains always imperfect to achieve the ideal. Prof. Pahi appreciates the role of poetry in creating images and ideals that makes sense of life and justifies images of human possibility.[14]

As far as the truth is concerned, poetry may express it as it is, or in figurative modes or camouflage it as the poet requires. Truth is not necessarily disfigured in all the instances of poetry. However, it is a fact that the object of poetry is depicting and heightening human sensitivity (which is expressed in either distress or beauty); it is not concerned with only informing about truth or fact. A poet is more concerned with the human sensitivity, of course, without neglecting the subject matter therein. If poetry can depict the truth or reality and that in most sensible

or beautiful way, in that case poetry succeeds in its task. If it fails in this respect, it becomes a miserable poetry. The same holds true to depiction of emotion in being appropriate in its tone and tenor with the situation and the subject matter. Poetry, and in it the poetic consciousness depicts the human sensibility, intensifies it and gives messages of truth in them by the power of creation or recreation. Socrates and Plato would not deny this. Instantiating a good poetry or art, Prof. Pahi writes, "*Theban* plays could have evoked the highest admiration of the Greeks for creativity as its best-for the power of poetic consciousness to reveal the deepest truths of life."[15]

The reason-inspiration dichotomy does not hold well in all the cases of poetry. As Prof. Pahi shows in the Vedic culture, in some cases, inspiration itself is a phenomenon, and it happens with the symbiosis of reason and emotion. Inspiration, in principle, is not reason negating, and in such cases of rational emotions, good poetry can flourish. For him, "... poetic inspiration is not necessarily reason-negating, not does it preclude access to the profound truths concerning the human condition."[16] Hence, outright rejection of poetry, only because of dichotomy between emotion and reason, is not acceptable. On this basis, Pahi inclines to reject Plato's conception "that poetry appeals only to emotions and negates rationality."[17] Emotions in poetry may go with reason, and there it is acceptable. Where, emotion does not go with reason in poetry, it makes an instance of inadequacy, and cannot be appreciated. The effort is to keep the rational emotion in poetry, making it good. Socrates and Plato would acknowledge the merit in Prof. Pahi's standpoint.

The objective of poetry actually consists in comprehending as well as depicting life and enhancing it, where both reason and emotion play their respective roles for comprehending truth and beauty. Poetry or arts are offshoots of life and enhancers of life. They depict the contents of life as it is, sometimes in addition of some colors in it. Hence, to negate poetry, art, and emotions therein means negating a part of life.

As far as life is concerned in art, poetry and emotion, Prof. Pahi appreciates Nietzsche's attempt to restore their due honor in the western culture. It may be noted that poetry, art, emotion, etc., were denounced in contrast with glorifying philosophy, i.e., reason. In reaction to this, Nietzsche considers importance of poetry, emotion in life with appreciating the role of art. He defends, "Art is not an imitation of nature, but its metaphysical supplement, raised up beside it in order to

overcome it."[18] Nietzsche's perspectivism may be a neutral philosophical standpoint, but what Prof. Pahi appreciates in him is a life-affirming perspective, which is made against the life-negating worldviews.[19] On the other hand, if life is to be celebrated, then art and poetry or the matters of emotion may be equally celebrated along with philosophy and science or such subject matters of reason.

Celebrating poetic consciousness, Prof. Pahi remarks[20] on the poet's effort on heightening human sensitivity. Human sensitivity may sometimes be felt heavily in deep sorrow or utmost sympathy or in occasional enjoyment of beautiful scenes. However, it is the poetic consciousness that takes note of it, enhances it and distills it forever in his poetry, so much so that it can be felt as if ever new by many a readers of the poetry at anytime. The ordinary becomes special in the hand of the poet. Not only this, the poetic consciousness also heightens the ordinary situations to ideal enjoyable ones in the light of its creative waves of thought. For example, Prof. Pahi recounts, 'how many times are we not awaken until midnights?', but we do not have any feelings of midnight. However, when a poet, like Valmiki, describes it, with deep touch of sensitivity that long back birds snoozed to their nest, the leaves of trees were closed as if trees take a nap, stars standstill in the silent sky, etc., all these heightens the calm feelings of midnight. The poet brings the feelings in us. Sorrow or happiness, horror or beauty, all are portrayed to their subtlety, fine-tunes and with heightened peak so much so that when a reader catches it, he or she is elevated to that height and instantly his consciousness is transformed.

Poetic consciousness not only elevates us (ordinary people) to an upper level of human sensibility, but also in such a flight, it invokes us to reach the ideals in all fields of human transaction. It creates, recreates and reinforces the ideals and perfections that can adore a person as an ideal dutiful human being, a husband, a wife, a lover or as a son etc. It also paves the way to cultural enrichment in depicting *dharma*, justice, duty, noble human relationships, and saving them in conflicting situation. The poet is not only an elevator of sensibility here, but also turns into a dispenser of justice, observer of duties and inventor of ideals. By this, he sets forth a new system, new outlook, following which humankind can get into ever-higher fulfillments. For this creativity, the poet is called *sraṣṭā*, and the poetic consciousness is at the root of his *sṛṣṭi*. Both the *sraṣṭā* and *sṛṣṭi* are appreciated, if they are rational.

If there were no poets and no play of poetic consciousness, Prof. Pahi, surmises, perhaps we ordinary people would not have any chance to rise to the level of heightened sensibility and ideals. The poet, by his poetry, in narrations, creations and recreations not only brings those possibilities of superior states of emotions as well as images of ideals, but also elevates us to that height, as if, by holding our inept hands with him, just like a parent or *Guru* promotes his child. This is the burden of the poet. Poetic consciousness carries the burden to elevate the others, as only it can help in such elevation. Without a poet, and his sharing of his or her enriched feelings and ideas while or after creating them, one may not get into them. Thus, the poet's touch of such refined and heightened human sensibility and ideals, and the poet's sharing the same with ordinary people elevates us from ordinary to a superior level of sensitivity, ideals and truth. Man should acknowledge this, Prof. Pahi says, while being indebted to the poet.

Concluding Summary: In his investigation in both the Vedic and Western culture, Prof. Pahi' argues for the due status to emotion on par with reason. In the Vedic *weltanschauung* and culture, he finds the celebration of both emotion and reason. The super rational attitude and poetic consciousness (in the concerned texts here), in the Veda, *Rāmāyaṇa* and in *Abhijnānaśākuntalaṃ* excels in inclusion of non-human world, which is possible due to the Vedic *weltanschauung* of holism of Nature and man. This is hardly seen in western poetry. He appreciates emotion in literature and art to make life more lively and relieving. The role of reason is never negated in primacy of emotion and *vice versa*. Rather, both of them are taken care of as well as honored in making life rational, sensible, and leading to freedom from irrationality, insensibility and the likes. This is the freedom through creativity of the poet. By this, the poet heightens the matters of human sensitivity and portrayal of ideals to such a height that at reading the poetry, an ordinary person is elevated to that higher level. In this context, as Prof. Pahi points out, poetic consciousness refines and elevates human sensitivity and heightens the ideals by creating or recreating images. With all these, the poet shares his rich and subtle experiences with all, leads humanity to its ever-increasing zeal for perfection. For this, poetic consciousness and its embodiment in a poet are celebrated only for the matter of rational and elevated emotions in the *Vedic* culture and *weltanschauung*.

Notes and References

TBPC - Shireley Jethmalani & Prafulla C. Kar (ed),*The Burden of Poetic Consciousness*, (Dept. of Philosophy, University of Rajasthan, *University of Rajasthan Philosophy Series*: 2), 1996, pp. 1-36.

TQBPAP - Shireley Jethmalani & Prafulla C. Kar (ed), *The Quarrel between Philosophy and Poetry*, (Dept. of Philosophy, University of Rajasthan, *University of Rajasthan Philosophy Series*: 2), 1996, pp. 75-93.

1. TBPC, p.2.
2. For E.B. Tylor, culture is, "that complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, custom and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society." (Tylor, E.B. (1974) [1871]. Primitive culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, art, and custom. New York: Gordon Press. P.1.
3. TBPC, p.3.
4. TBPC. P.3.
5. TBPC p.2
6. TBPC p.2
7. TBPC p.2
8. "A culture is sustained only by mutually compatible creative efforts in the economic, political, social, educational and religious domains. Each of these domains has to exhibit open-endedness so that the culture as a whole may have the potential for change and development." TBPC, pp. 2-3,
9. TBPC, pp.3-6.
10. TQBPAP, p.76.
11. Republic, X600 – e in TQBPAP. P.80.
12. TQBPAP, pp.76-77.
13. TQBPAP, p.76.
14. TQBPAP, p.83.
15. TQBPAP, p.83.
16. TQBPAP, pp.77-78.
17. TBPC, P.4 and in *'The Quarrel between Philosophy and Poetry'*
18. The Birth of Tragedy, XXIV, in TQBPAP, p.89.
19. TQBPAP, p.90.

20. Prof. Pahi while commenting on the paper, soon after the presentation, makes this remark. His other two remarks are also followed in the next two paragraphs.

Asstt. Professor in Philosophy
School of Bhddhist Studies Philosophy and comparative Religions
Nalanda University
Rajgir, Distt. Nalanda
Bihar-803116
M.- 9811398620

Comments of Prof. Biswambhar Pahi

A Weltanschaung (world-view) is a map of man in the world in which man is located in relation to the human and non-human other. It underlines man's deepest aspirations, anxieties and the challenges faced by him in life. Plato relies on the dichotomy of 'Reason' and Inspiration to undermine the claim of the epic and tragic poets to authentic insights concerning human condition. The original and imitation picture is pressed to service for this purpose. He uses the dichotomy of reason and emotion to justify his proposal of censorship of literature. For him Greek epic and tragic dramas are subversive for the program of education (see pp. 80-82, *The Quarrel between Philosophy and Poetry,* in the volume, *The Burden of Poetic Consciousness)* . To counter Plato's unwarranted attack on Greek epic and tragic, it is sufficient to take Book XXIV of *The Iliad* where the meeting between Achilles and the god-like aged king Priam of Troy, crushed by destiny's weight, is penned by Homer's poetic vision. As Achilles takes king Priam by the arm and raises him up, the gulf between the victor and the vanquished is bridged by the realisation of life's transience, limitations of man in the cosmic scheme, the inevitability of suffering and the call of man to face the challenge with honour and dignity, Achilles says "We men are wretched things and the gods who have no cares have themselves have woven sorrow into the very pattern of our lives." (The Iliad, p.451, Penguin Books, 1983). Art here is not an imitation of nature but functions as a metaphysical supplement of it. Nietzche rightly stands up in defence of the Greek epic poetry and tragic dramas.

— ✻ —

Professor Biswarbhar Pahi on *Dharma*, Moral agents, Accountability and Evaluation*

Asha Mukherjee

The fundamental goal of Prof. Pahi's philosophy is "characterizing commitment to tradition". A moral agent as part of society and culture acts on the basis of the roles and obligations and the question of accountability are as important questions within a tradition as outside a tradition. The *ability to know* and the *ability to act* are coextensive capacities for Prof. Pahi but a person's belief and knowledge system undergoes continuous change having its own internal dynamics and change. The paper aims at unpacking the internal dynamics, role, and the epistemic freedom a moral agent is held accountable for within a tradition (system of values) and how one can address the problem of conflicting obligations taking compatibility criterion are some of the fundamental issues addressed in this paper. Due to the limitations of space, I would only focus on moral agency, accountability and evaluation in general, as used in everyday life. I would use accountability as an activity of reason giving or justification. But first let me discuss Professor Pahi's position briefly.

I must admit that the paper is based on a very limited part of Professor Pahi's work. I primarily concentrate on his articles "A Framework for the Moral Evaluation of Actions" (*Journal of Foundational Research*, Vol. XI.-2, 2003, pp.1-19), and "On the structure of *Purusartha*-system"(*Journal of Foundational Research*, Vol. XI.-2, 2003, pp.127-134)where the main concern of Professor Pahi is to develop a framework for the moral evaluation of actions taking the concept of moral agency from *Brhadaranyaka upnashid* (5.2). Accepting the centrality of *Dharma* in the Vedic tradition Professor Pahi

considers *Brhadaranyaka upnashid* the foundational source of all norms. The doctrine of *varnasrama-dharma* which became the conceptual necessity for the social reality in Vedic tradition is often called as *Dharma Sastra.* Further *Mahabharata* played unique role as basis of Vedic tradition influencing social, political, legal and moral orders and even today it has great relevance for understanding Indian social reality. In the concept of '*sva*-dharma' which generally signifies to individual dharma, '*sva'* is like a variable, when given the value gets the meaning, the *sva*-dharma of a student is different from the *sva*-dharma of a teacher or the *sva*-dharma of a pilot, *sva* dharma of a *khstriya,* or a *Brahmin.* Thus 'sva' either partially specifies or fully denotes a distinct social role. Professor Pahi focuses specially on doctrine of *varnasrama-dharma.*

Professor Pahi also accepts the difference between legal and moral justification and there can be discrepancies between the two. Legal domain gives priority to the safeguarding of concrete worldly interests *(artha)* of persons. But he says "It is not usually required to take a holistic view of the system of values (*purusrathas*) primarily because of the operational non-feasibility of such an approach in legal domain." ("A Framework for the Moral Evaluation of Actions" in *Journal of Foundational Research*, Vol. XI.-2, 2003, p.5) Coming to the question that if there are no absolute values/obligations/roles then how do we get to know what is good/obligatory for me or what is *sva*-dharma in situation X? While addressing this question, Professor Pahi defines the role indicating relation between individuals, institutions and between individuals and institutions and warns us that not every relation between individuals is role –indicating in nature. For example, being taller than, being heavier than etc. are not role-indicating relation but employer-employee, teacher-student, organization to organization are usually role-indicating relation.

Society in its totality calls for a variety of roles by its individual members such as providing services, skilled labor, may involve performances of roles etc. which depend on its economic and cultural evolution. Some roles may become extinct and new type of roles may come into being depending on the needs of the society. Thus, in the "society's universe, individual and institutional roles do not remain static, they are under continuous change for example the money lander's role is now replaced by Banks, the roles of teacher as knowledge

provider may change as information providing. But it is important to note that roles are also *inherently and essentially normative* as each role carries corresponding obligation, right or privilege. In family relations, for example, it is obvious. Biological father's role has a corresponding obligation towards the child's maintenance and education among many others. But a stranger may also have obligation towards a child to save him who is drowning in his presence but his biological father may not have an obligation if he is not present on the spot. The stranger's obligation towards the child to rescue comes from "his role of being an adult member of the society." It is also a moral obligation, it is normative. It comes from not just being a member of the society but also an obligation from being human.

For Professor Pahi, "It is not necessary for a person to know individually those toward whom he has obligations." ("A Framework for the Moral Evaluation of Actions", *Journal of Foundational Research*, Vol. XI.-2, 2003, p.8)it is quite understandable as Child Welfare Department may not know the individual children towards whom it has obligation. It is responsibility of the organization and the distributing aid individuals to make sure that it reaches to the needy. Each individual has multiple roles and may also have some special roles. A women may be the wife of someone, a mother of someone and the Director for someone, member of an organization, citizen of a country and all these relations have correlated obligations often unambiguous. But it is clear that some roles of an individual are *obligatory* and others are *optional*. Obligatory roles are either inborn or arise from the circumstances of an individual's birth also that "Actual obligations of an individual relating to a particular role depend on empirical circumstances..." (Ibid. p. 13) But if we accept that all obligations are relative to circumstances, then we would be in trouble. Who decides what is obligatory in what circumstances, in a society? Can moral obligations be optional? Or they are bindings on individuals? Answering this question we are told that not all obligations are morally binding, there could be some dependent or relative to the consequences like prescription by a doctor.

For Professor Pahi there are primarily two kinds of accountabilities, epistemic accountability and action-theoretic accountability; one relating to agent's beliefs and knowledge system and the other relating to his domain of action. Under epistemic

accountability (which is a dyadic relation) an agent is accountable to other persons for the beliefs or knowledge claims he makes, he is supposed to provide sufficient justifications for his claims. A person is also accountable in principle to others for what he does (note the accountability is towards others) for what he does or fails to do, an action-theoretic accountability. Both kind of accountability demand appropriate reasons to those who are entitled to ask for them and justifiability of actions is domain-dependent or context dependent or domain of a moral agent. Moral norms like compassion principle cannot be applied in a mechanical way and calls for context sensitivity. But, they do not cease to be moral values because of conceivable context where it would be improper to tell the truth. ("On the structure of *Purusartha*-system", in *Journal of Foundational Research*, Vol. XI.-2, 2003, Pp.129-30)

A moral agent could be an individual person or an institution, an organization, a political party, corporate body which are often provided legal personhood. But it is individual person as an agent who has the primacy over institutional agency, which may be ontologically independent from each other. The group may have different responsibility than the individuals forming the group. The difference between the individual agency and institutional agency lies in the difference between executions of an action.Thus, *Sva* can be an agent or an institution.Pahi says "Individual agency presupposes the concepts of belief, knowledge, doubt, error, intention, desire, goal, strategy, effort and action as well as causal relations among them. Institutions are required to have authority structures, decisions making mechanisms for articulating goals and strategies and procedures for the execution of projects." (Pahi, B. "A Framework for the Moral Evaluation of Actions", in *Journal of Foundational Research*, Vol. XI.-2, 2003, p.2) From this he concludes that it follows as a corollary that they are accountable legally as well as morally for their actions just as individual agents. Further, Professor Pahi says "A morally accountable being must be capable of knowing what is desirable and what is undesirable (*istanistajnana*) for oneself and for others." (Ibid. p.2) But, what about the possibility of accountability to one self? We often ask ourselves why I did this; I am accountable to myself if I am morally conscious agent. I may not be able to understand my own action/ behaviors at times as I may behave strangely in some circumstances. Again, Pahi says "The

ability to know (*jnanasakti*) and ability to act (*kriyasakti*) are coextensive capacities." (Ibid. p.2)Perhaps implying whenever there is knowledge there is action and whenever there is action there has to be knowledge. Animals also demonstrate their cognitive abilities through actions but cannot be held responsible morally (accountable) for their actions as they cannot use language. A moral agent must be capable of 'engaging' in reason-giving, reason demanding, reason-rejecting, and reason-accepting while interacting with other moral agents mainly due to their ability to use language. "A being that cannot know cannot act either. Conversely a being without the capacity to act cannot have cognitive abilities, for a being's ability to know can be substantiated only by its ability to act in certain ways. By acting in particular way one may disclose in some special cases what one wants, believes or knows to be the case". (Ibid. p.3) The special character in human beings is that they can use language (verbal/gestures) which acts as an interface between our ability to know and our ability to act. We can tell using language what the case was and what will be the case and what is no more the case etc., we can tell others in language though various expressions about our desires, hopes, anxieties, joys, sorrows, and agonies. But animals lack this ability of linguistic communication. One may not agree with Pahi regarding the relation between knowledge and action, their co-extensiveness and ability to use language. We often have pretentions, we often say things which we do not mean; the world is full of hypocrisies and Pahi addresses this question in his essay too, but we need not go into the issue here.

We are told by Professor Pahi and rightly so, that action is agent dependent but knowledge is object-dependent. A change in state of affairs or change in object will change the knowledge. He grants that a person's belief system and knowledge system undergoes continuous change although a core part remains relatively stable. This system plays a causal role in genesis of the person's actions as well as in its own internal dynamics and change. The ability to understand the other depends on the ability to think counterfactually even without agreeing with him. That means, I understand other person, what he is saying or other person's arguments just because I have the ability to put myself in his situation and try to know what he believes or knows. Moral agency presupposes freedom, unless an agent is free to choose, agent cannot be held morally responsible for his actions. Freedom is freedom to choose

otherwise. Ability to think otherwise or capability to do otherwise is taken as freedom normally. Further Professor Pahi says "Our ability to entertain possibilities which contradict what we believe or know to be true is the basis of *our freedom in its epistemic dimension* just as our ability to refrain from doing what we may sorely want to do or to do what we may not want to do, is the basis of *our freedom in its action-theoretic dimension.* Linguistic communication presupposes epistemic freedom. Only beings capable of thinking counter-factuallycan be in command of natural languages i.e. can exercise *vaksakti.*" (Ibid. P.4) I wonder if the counter-factuality is something like universality condition. Like Kant "Act as if Thy action were become a law of universal". But why the command on natural language is so important for Prof. Pahi? Why communication is so important? It is because, when asked he should be able to give reasons and giving reasons demands command on language.

It means or implies that one has commitment to what one believes and also to what one knows. In this context one is reminded of Gettier problem (*Analysis*. 23: 121–123)is justified true belief knowledge? One would presume that if one knows that p, one would have a justified belief that p is true. It has its own problems as we know but let us for the time being accept that when an individual has knowledge of p, that individual at least believes that p. Andalso that one has freedom to revise one's knowledge as well as one's believes depending on justification. Thus, there is another capability a moral agent must have which is of reason giving, reason-demanding, reason-rejecting and reason-accepting while inter-acting as moral agents. These abilities presuppose command over a natural language the community of language-using beings exhausts the community of moral agents contrasting with animals who cannot be morally accountable, precisely because they are not language-using beings. The moral agency lies in not misusing the ability to think counter-factually by affirming either explicitly or implicitly to be true what they know or believe to be otherwise. Which means it is the condition of sincerity and this Professor Pahi calls as the requirement of consistency between a person's belief and knowledge system on the one hand and his public verbal conduct on the other. ("On the structure of *Purusartha*-system", in *Journal of Foundational Research*, Vol. XI.-2, 2003, p.129) He extends it further by saying that it is the requirement that a person's

actual conduct be consistent with his professions- a condition of non-hypocrisy *(mithyacaritvabhava)* thus putting falsehood, lies and hypocrisy as par. Yet he grants that a person's belief and knowledge system undergoes continuous change still keeping the core relatively stable. Individual belief system plays a causal role leading to person's actions along with its own internal dynamics and change. An agent is able to entertain other possibilities which contradict with what he believes is called *our freedom in its epistemic dimension.* But we also have ability to refrain from doing what we may badly want to do or may not want to do; this is called *our freedom in its action-theoretic dimension.* (Pahi, B. "A Framework for the Moral Evaluation of Actions", in *Journal of Foundational Research*, Vol. XI.-2, 2003, p.4)

By definition the notion of moral agent must be reason giving, reason-demanding, reason-rejecting and reason-accepting. Moral agent's roles as an individual could be*obligatory* or *optional* arising from some circumstances, we also have demand of accountability-epistemic accountability and action-theoretic accountability, and justifiability of actions is domain-dependent. Domain of a moral agent includes information, knowledge, beliefs and requirement of consistency between a person's belief and knowledge system. Values and responsibility may be a conjunction of beliefs and information.My responsibility as mother towards my daughter is determined by a conjunction of my moral/social beliefs and the circumstances or information. As I understand these are the minimum requirements for Professor Pahi's framework.

Now let me use the above discussed insights of Professor Pahi and examine how in a real situation moral justification or evaluation takes place in a Society in its totality with variety of roles, such as a father, as an owner of pet etc. and how the situation becomes complicated not leading to a very satisfactory position. One may rather feel uneasy with the kind of ongoing reason giving process (yet creative) not leading to anywhere.

Argument I

(1) A took five hundred rupees from B and promised to pay back within a week.

(2) Everyone ought, morally, to pay back his debt and keep the promise.

(3) The week is over.

(4) So, A ought, morally, to pay back the debt to B within this week and keep the promise.

This is perfectly valid moral argument whatever may be our notion of logic. But consider the situation where A has no income at present and his son meets an accident. Obviously, he is supposed to use everything he has, borrowed or not, so save his son's life. We then naturally accept the following extension of the argument:

Argument II

(2*) If A pays back B's debt his son will die.

(3*) Every parent ought, morally, to save his son's life by all means.

(4*) Hence, A ought, morally, not to pay back his debt within this week.

Note here that (4) and (4*) both are intuitively well justified. But these are contrary to each other. So, none of these can be rejected.

What is wrong here? It does not need a logician or a philosopher to tell us that there is an additional premise in the Argument II, namely (2*) which makes all the difference. But this additional premise admitted in the argument simply overrides premise (2) and in conjunction with (3*) gives us (4*) which is justified.

Pahi grants that applicability of moral maxim is inherently context-dependent. But also warns that context dependence cannot however be construed to undermine or negate moral value. He says "A closer analysis of exceptional contexts making a moral maxim inapplicable invariably reveals the applicability of another maxim overriding the one which would have been applicable otherwise. Moral norms cannot be applied in a mechanical way and call for context-sensitivity." (On the structure of *Purusartha*-system", in *Journal of Foundational Research*, Vol. XI.-2, 2003, p.130)

It is obvious that the above arguments roughly are the expressions of moral dilemma or conflict of duty.Any individual with minimum common sense would not find any contradiction; both the arguments are perfectly justified. However, there are atleast two justified reasons (for Philosopher!) to worry about situations like this. It is perhaps the absoluteness, of A's son's death, in (2*) that makes the individual with common sense so sure. But let us first consider a revised version of Argument II. Suppose instead of his son, A's dog meets an accident. Then the argument looks very different.

Argument III

(2a*) If A pays back B's debt his dog will die.

(3a*) Every owner of a dog ought, morally try to save his pet's life.

(3b*) So, the owner of the dog i.e. A ought, morally, try to save his pet's life.

(4a*) So, A ought, morally, not to pay back his debt!

Now, the individual with common sense may not accept this argument as valid. She would argue that (3a*) is not good enough reason not to pay back the debt i.e., to override premise (2). Perhaps she is right, it is not reason enough. So, let us dig a little further. Let us consider the situation where A's son is so attached to his pet that he cannot live without his pet. May be the son is born with some disability and heart problem and the pet was brought to give him company. And death of the dog may cause such a mental agony that it is very likely that the boy will die. So, where are we now? Suppose some common friend tells the story to the same individual, with all additional information along with common sense, how will he argue? The argument may now be the following:

Argument IV

(2a*) If A pays back his debt, his dog will die.

(2b*) If the dog will die, it is very likely that the boy will die.

(3b*) So, the owner of a dog i.e., A ought, morally to try to save his dog.

(4a*) Hence, A ought, morally, not to pay back his debt.

Now we can expect that the individual with common sense would agree that, barring the premise (2a*) all other premises are the same and she finds it perfectly acceptable.

It might be argued that it is after all the domain of values and moral principles an individual is committed to or inherited from tradition, accepted by him after scrutiny- a value system. Any individual has freedom to accept or reject moral principles as per her moral beliefs and relevant information. This system of values my not agree with that of A's. In that case, there will be no standard for decision.-no argument will help. This is the argument in favor of moral relativism.

But the question is, is it so?We might give our friend a little rope and consider the following argument from B's perspective, as we were till now presenting A's predicament:

Argument V

Let us consider B being placed in the similar situation i.e., B's son meets an accident. So, A ought, morally, pay back his money. But A's dog meets the accident and his son being so attached...etc. Our friend would probably say: after all B's son was in death bed and so is A's. Therefore, A ought morally to pay back the money. Hence, from relativism to absolute value!

One can perhaps accept that to a certain extent relativism is acceptable. For our friend might have raised the issue that after all, it was only likely that A's son would have died. But, doctor said that, B's son would surely die. Here even a science or more precisely, the doctor's knowledge is brought in to justify some of the premises. Still the fact remains that even the conclusion depends on the prediction of the science called medicine. And as it is well known, both are philosophically suspect. But in the process we have shifted to relativity of propositions in science from that of relativity of value.

It should be noted that the difference in the premises are not from any ethical ground. It is perfectly declarative sentence or the context and makes a claim about a fact and they lead to the different moral conclusions.

It is for this reason that people started looking for a formal ground, that is, consistent and valid moral reasoning method, depending on which, one should decide whether a particular argument could be said to be in valid and then probably would look for a different ground for justifying the premises ofhis argument. This would, of course, be different level of philosophical activity. Nevertheless exercises in moral evaluation remain important at least to find out what is to be justified and how should we go about it. One famous (or notorious) view is to weigh the consequences and then decide what is to be done. But this could not be actually done, without resorting to an arbitrary 'theory' about the way world is.

Whether there is a notion of rationality applicable to normative questions has been a matter of hot debate in ethics but also in economics for many decades. Very often it is claimed that when there is a question of values "there is no room for argument" but in case of economics Amartya Sen argues, we find a different picture as we often argue about ethical questions in welfare economics.(Sen, Amartya, *On Ethics and Economics*, Oxford: Blackwell, 1987) Putnam agreeing with Sen says

"Sen argues in a number of places that people are very often powerfully moved, not only by motives other than subjective "pleasure," but by a great variety of non-self-interested motives-not only ethical motives, although there is no reason for refusing to recognize that these may be powerful in certain circumstances, but also loyalties of all kinds, both good and bad, both to ideas and to groups (as well as group hatreds of all kinds)." (Putnum, Hilary, *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and other Essays*, Harvard University Press, 2001, p. 52) Putnam tries to argue that two dichotomies, "fact versus value judgment" and "fact versus analytic truth", have corrupted our thinking about both ethical reasoning and description of the world, not least of all by preventing us from seeing how evaluation and description are interwoven and interdependent. He argues that the picture of our language in which nothing can be *both* a fact *and* value –laden is wholly inadequate and that an enormous amount of our descriptive vocabulary is and has to be "entangled." (Ibid, pp.61-62)

To conclude, the above discussion shows that when there is a question of values there is always room for argument not only in case of economics but also in our day to day moral reasoning and Putnam is right in showing us how facts and values are always "entangled".

Notes and REFERENCES:

*The draft of this paper was presented at the International Seminar on Philosophical Contributions of Prof. Biswambhar Pahi, organized by Department of Philosophy, University of Rajasthan, Jaipur, sponsored by ICPR, 12th to 14th March, 2016.

1. *Brhadaranyaka Upnashid* withSamkara's Commentary and Hindi translation, Gita Press, Gorakhpur, Samvat 2050
2. Gettier, Edmund L. (1963). "Is Justified True Belief Knowledge?" *Analysis*. **23**: 121–123
3. Kant, Immanuel, *Foundations of the Metaphysics of Morals*, Translated by L.W. Beck, Liberal Arts Press, New York, 1959.
4. Pahi, Biswambhar, "A Framework for the Moral Evaluation of Actions", in Journal of Foundational Research, Vol. XI.-2, 2003, pp1-19, published by Department of Philosophy, University of Rajasthan, Jaipur
5. Pahi, Biswambhar "On the structure of *Purusartha*-system", in Journal of Foundational Research, Vol. XI.-2, 2003, pp127-134,

published by Department of Philosophy, University of Rajasthan, Jaipur

6. Putnum, Hilary, *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and other Essays*, Harvard University Press, 2001)
Sen, Amartya, *On Ethics and Economics*, Oxford: Blackwell, 1987

Professor
Department of Philosophy & Religion
Vishva Bhart, Shanti Niketan (W.B.)
Mob : 9434744589
ashamukh@gmail.com

Comments of Prof. Biswambhar Pahi

Ashaji's Paper, as she says, is based primarily on two of my papers published in the *Foundation of Indian Moral Thought* (The Journal of Foundational Research , Vol. XI, Department of Philosophy, University of Rajasthan , Jaipur, 2004). I have stated my central contentions in these two papers while commenting on Anubhav Varshney's paper. The moral value of an act is determined by the three factors of agent-type, act-type and context-type. The co-occurring abilities for action, experience of pleasure and pain, cognition and command over a natural language, characterize moral agency (*puruṣattva*). The ability to act and the ability to have cognitions are co-extensive (See VPV, pp 87-88). The ability to experience pain and pleasure (*bhoktṛbhāva*) is an aspect of the ability to have cognitions (*jñātṛabhāva*). I am accountable for what I believe to be true, claim to know and for actions I do or fail to do. Thus accountability is either epistemic or action-theoretic. Accountability presupposes the ability of command over a natural language i.e *vākśakti*. This is the basis of the distinction between *karmayoni* and *bhogayoni* made in the Indian tradition. The ability of command over a natural language presupposes the ability to think counter-factually, because I can understand someone else without being in agreement with him and this calls for conceiving the possibility of having an epistemic posture to which I am not committed but which is possible. No natural language can fail to have a way of expressing counter-factual statements.

Since an agent-type is defined by the union of all unavoidable roles together with a compatible non-empty set of optional roles, the

possibility of clashing of obligation issuing from two different roles of an agent is always there. Asha ji has given some examples where there are clashing of obligations and are easily resolved by an obvious prioritization of obligations. The obligation to save a life must prevail over the obligation to meet a dead-line for loan payment.

I cannot think of a moral maxim that would not admit exceptional circumstances in which the maxim would stand eclipsed. *Yogasutra* 2.30 and 2.31 seem to impose universal *(sārvabhaum)* obligation such as non-violence, (*ahiṁsā*) and the obligation to tell the truth (*satyam*). A study of the commentaries of Vyāsa and its sub-commentaries shows that even the obligation to tell truth needs to have exceptions....*tasmāt parīkṣya sarvabhūtahitam satyam brūyāt*...(see Yoga Bhāṣya on Y.S.2.30) (See *Foundation of Indian Moral Thought* consider P.P 17-18). The performance of all obligation is subject to the condition of consistency with the controlling *puruṣārtha* of Dharma. Consider Vyāsa's censure of the hermit in *Karnaparva 'aprābhūta-śrīta mūḍha* dharmasy.

The fact-value distinction is problematic precisely because roles are inherently linked to obligations issuing from or terminating in a role. In the graph-theoretic representation these are pictured as directed arcs issuing from or terminating in a role. (See pp.13-14 of the *Foundations of Indian Moral Thought*). Obligations such as those of taking medicines prescribed by my physician in time in doses as prescribed are obligation which I owe to myself. So are my obligations to offer prayers and oblations to divine beings. These are represented by loops in the graph-theoretic picture.

The centrality of *Dharma* in the *purṣārtha* system grants no immunity to any domain of human activities whether economic, political, legal or the domain of literature and art. The primary sources for the concept of *Dharma* are not hard to access (See *Foundation of Indian Moral Thought*, PP.127-131.) The only absolute obligation I can think of is the obligation to uphold Dharma and strive to see that it prevails over *adharma*.

— * —

An Inquiry Concerning 'Philosophy of Life' in various writings of Professor Biswambhar Pahi and a Pro-Vedic, Non-Lokāyatik interpretation of his vision [1] [2]

Anubhav Varshney

What follows, aims to present Prof. Biswambhar Pahi's ideas on 'Philosophy of Life' or 'Weltanschauung', as I feel that the same shall be conducive in ascertaining the actual philosophical position of the thinker. The paper also attempts to show that his fundamental philosophical voice is Vedic and that his *Puruṣārthamīmaṁsā* is Gītā-centric. I have argued that one reason for his restructuring of *Nyāya-Vaiśeṣika* (NV) systems, apart from the primary methodological ones, is rooted in his Philosophy of Life and that it is 'Philosophy of life or man' which occupies the central position in his masterpiece work, *Vaiśeṣika Padārthavyavasthā Kā Paddhatimūlaka Vimarśa*. In the first part of the paper I have tried to summarize his Weltanschauung which is in consonance with (his understanding of) Vedic Weltanschauung. In the second part, I have tried to exhibit that the real voice of Prof. Pahi is Vedic, Gītā-centric and impregnated with the *sanātana* spiritual value system; a humble objection has been registered against the two broad camps of interpreters of Prof. Pahi's work- one which classifies him as a *Dehātmavādin* in a pejorative sense and another which classifies him as a lokāyatika in order to bolster its own ideology. Also an attempt has been made to reflect on, that if Prof. Pahi seeks to establish the *sanātana* spiritual axiology then why does he demolish so many spiritual tenets of NV; here I have tried to show that, this is because of his honest commitment to the basic methodological principles of NV, certain demands of theory construction and cherished attributes of formal

deductive systems. I have tried to see his philosophical enterprise as an endeavor to make NV re-oriented to its basic principles on one hand and on the other uphold the traditional axiological and spiritual gospel of Vedas. Some parallels have also been drawn between his philosophical enterprise and that of Kant.

1.

Prof. Pahi's views on Weltanschauung and his Philosophy of Life; its essence is Vedic *ādhyātmikatā*

If one scrolls around the first few pages of *Vaiśeṣika Padārthavyavasthā Kā Paddhatimūlaka Vimarśa*[3](VPKPV), one shall come across a novel term, *Śāstraṛṇa*[4], for the disposal of which he dedicates the work to his teacher[5]. *Śāstraṛṇa* is the debt imposed upon scholars from *Śāstra* and *Śāstrakāras*; to dispose it a justice has to be done to the *Śāstra*, by a proper understanding and exposition of the same. On an inquiry, as to how *Śāstraṛṇa* is different to *Ṛṣiṛṇa*, Prof. Pahi clarified that whilst the latter is disposed by study of revealed texts and ancillary disciplines, the former is disposed by furtherance of tradition by the means of research and creative innovation (as such *Śāstraṛṇa* is more forward-looking as compared to *Ṛṣiṛṇa*). It is the same *Śāstraṛṇa* under which we are indebted and this event is a humble attempt to dispose our *Śāstraṛṇa*, and my write-up is an even humbler attempt to dispose something which cannot be disposed.

To my poor understanding, Prof. Pahi's writings other than those on formal logic, all have a common theme, namely, upholding the Vedic model of spirituality and Weltanschauung. Yet another common feature with all these works is an utter neglect of this facet of his philosophy and a popular interpretation of the scholar as a *Dehātmavadin* or Lokayatika. Let me also confess at the outset that a part of the ideas incorporated here is drawn from his writings and another part of them is drawn from my personal conversations with him. Further calling him a staunch subscriber to the Vedic Weltanschauung and calling his fundamental vision as spiritual, I am least ashamed of the fact that there are several tenets in his writings and thoughts which might be rejected by orthodox thinkers as antagonistic to Vedic ideas and spirituality. Let me specify, in the spirit of Prof. Pahi alone, that to be a subscriber to Vedic Philosophy of Life, one need not to blindly accept every popularly believed indispensable tenet of Vedic metaphysics; as we

shall see later, that this is the precise urge of the philosopher to sustain the indispensible basic tenets of a system and reject the peripheral ones.

Prof. Pahi's views on Philosophy of Life or Weltanschauung are to be found in his articles co-authored with Dr. S. Jethmalani in *Foundations of Indian Moral Thought*[6](FIMT) and in *The Burden of Poetic Consciousness*[7](TBPC), the fourth chapter of *Vaiśeṣika Padārthavyavasthā Kā Paddhatimūlaka Vimarśa*, and his article entitled *Vaiśeṣika System*[8] (VS). It is these works upon which my write-up is based.

Basic meaning of Weltanschauung

Weltanschauung according to Prof. Pahi is an all-inclusive map of 'man-in-the-world'[9] [10]. It is a vision which turns an aggregate of individuals (*samudāya*) into a community (*vyūhabaddha samudāya*) for as per him, a society is a cluster of human beings which gets transformed into a cohesive whole through a shared Weltanschauung[11]. It is a framework-provider in which man is able to make sense of his relation to human and non-human components of universe[12]. Thus it is a presupposition for the possibility of cultures[13] . He opines that Ṛgvedic seers, author of Genesis, and founders of Greek epic tradition were all engaged in searching such culture-generating Weltanschauungs[14]. Philosophy as a theoretical discipline evaluates weltanschauungs.[15]

Some of the fundamental features of early Vedic Weltanschauung, as delineated by Prof. Pahi are:

[a] Commitment to an objective order, *Ṛta*: Law-governed character of cosmos is an unambiguous vision of Vedic seers. Universe is marked by an objective order, to which even Gods are subservient.[16] [17]He also opines that the notion of *Dharma* is directly traceable to *Ṛta*.[18]

[b] Interdependence between divine and human realms: Men and Gods are in perfect symbiotic relation[19] and the institute of *Yajña* holds the formal link between them, through it man can affirm his constant indebtedness to Gods[20] [21]. It may not be out of point to note that by Gods, here in his interpretation Prof. Pahi, means ' cosmic forces and certain abstract concepts personified'[22]. He views the relation between man and Gods, as that of poet and well-informed critic. It is also seen as the relation of mother-child, siblings, friend-friend, etc[23] [24]. Thus universe is a community of beings accountable to each other[25].

The notion of *Yajña* is preached as key to all prosperity, source of all values, through *Yajña* men honour Gods and Gods in turn grant men prosperity; this mutual concern for each other's welfare is the source of supreme good[26 27].

Sahayajñāḥ prajāḥ sṛṣṭvā purovāca prajāpatiḥ.....

Parasparaṃ bhāvayanta śreyaḥ paramvāpasyatha[28]

Again it is worth noting that this life in harmony with cosmic forces, does not make man a sovereign over nature, the cosmic forces are not objects of exploitation rather source of blessings[29]. This negates an anthropocentric view of cosmos and has deep ramifications for environmental ethics[30]. An attempt to master the cosmos is *āsuri*, *Rāvaṇa* symbolizes such dark force, he is antithetical to *Ṛta*[31].

Not only, the boundaries between man and divine, is erasable, but even that between human and non-human is subject to two-way osmosis. Prof. Pahi, appeals to poetic consciousness which aptly reveals the oneness of existence, *prāṇimātra*. Citing innumerable examples from *Vālmīki* and *Kālidāsa*[32] he shows that there is no unsurpassable line between human and so-called sub-human. Of the several such poetic treats I shall cite the one, whither *Śakuntalā* is leaving *Kaṇva*'s *āśrama* for her husband's home and *Kaṇva* seeks the consent of the plants that *Śakuntalā* had raised in a motherly manner, in the following words:

Bho bhoḥ sannihitadevatāstapovanataravaḥ.

Pātuṁ na prathamaṁ vyavasyati jalaṁ yusmāsvapīteṣu yā,

Nādatte priyamaṇḍanāpi bhavatāṁ snehena yā pallavam.

Ādye vaḥ kusumaprasūtisamaye yasyā bhavatyutsavaḥ

Seyaṁ yāti Śakuntalā patigṛhaṁ sarvairanujñāyatām[33].

This is one instance of how the *krāntadraṣṭā kavi* sees through his poetic consciousness, the thread of oneness in existence. Thus, human and non-human are continuous, this continuity is better realized by a poetic consciousness. The bottom-line is a harmony and thus non-duality inherent in existence or cosmos.

[c] Life-affirmation- Life is seen as joyful and glorious, valuable despite being transient; mortality is not a source of pessimism but a symbol of regeneration of hope[34]. It is not the fear of death but a premature death which is seen as disturbing the harmony of cosmic order[35].

[d] The concept of *Ṛṇa* and *Ānṛṇya*- Man is indebted to cosmic, human and intellectual forces. The notion of *Ānṛṇya* is indicative of an ideal of life free from defaults[36]. Prof. Pahi gives a creative interpretation of *Mānava Ṛṇa*, in that, it implies the elimination of injustice from human society[37] (which is as shall be seen later, an elimination of *Laukika Dukḥatattva*). Also *Ṛṇa* for him is not a mere disposal of one's debts rather a radiation of abundance[38].

Centrality of Philosophy of Life

The ultimate direction of philosophical systems towards Philosophy of Life, is reiterated by Prof. Pahi, at so many places in several of his writings. In *Vaiśeṣika System*, he writes, 'his [*Kaṇāda*'s] basic aim is to provide a viable metaphysical foundation for social, moral and spiritual issues.'[39] In other words, the purpose of metaphysics is ethics and philosophy of life, metaphysics itself is based on epistemology, which in turn is governed by fundamental methodological principles of a system[40]. Thus in theory-construction, Methodology leads to Epistemology which is directed towards Ontology, which finally leads to a Philosophy of Life. This is a strong parallel of Aristotle's classification of sciences, where the starting point is *Organon* and the terminal point is *Techne*. He further writes in the same article that, a philosophical system in order to fulfill its theoretical goal, must offer a philosophy of life in individual and social dimensions[41]. The order of reflection in VPKPV, where methodological rumination precedes epistemic analysis, which itself is an immediate anterior link of ontological analysis, and the latter finally gives way to a discussion on ethics-philosophy of life or *puruṣārthamīmāṁsā*, attests this point. Therefore it is Philosophy of Life which is the ultimate import of theory construction.

Role of *Mānava Ṛṇa* and *Ānṛṇya* in Prof. Pahi's Philosophy of Life

To my mind, the notions of *Mānava Ṛṇa* and *Ānṛṇya*, have governed the furtherance of Prof. Pahi's creative and original vision about life. As it is these which later affect his views on *dukḥatattva*, which itself is seen by him at the core of life.[42]

Views on *Dukḥatattva*

Prof. Pahi asserts that the disposal of *Mānava Ṛṇa* calls for an attempt to establish justice[43]; a theory of justice calls for the analysis of *laukika dukḥa*[44], as an unmerited *dukḥa* is injustice and violence[45]. And

karuṇā calls for forgiveness, *karuṇā* calls for *upekkhā*, even if suffering is merited as it is the very nature of man to be fallible[46]. In order to substantiate his notion he gives a beautiful citation from *Rāmāyaṇa*, whither *Sītā* explains to *Hanumāna* that the very human nature is lapse-prone and noble ones ought to show compassion to one and all[47].

pāpānāṃ vā śubhānāṃ vā vadhārhānāmathāpi vā
Kāryam kāruṇyamāryeṇa na kaścinnāparādhyati[48]

It is as such obligatory for man to ensure the prevention of and annihilation of all forms of *laukika dukḥa*[49]. Thus the *mūla pratijñā* of this section stands proved- a Philosophy of life calls for analysis of justice and an analysis of justice demands an analysis of sufferings or *dukḥatattva.*

In *The Burden of Poetic Consciousness*, Prof. Pahi, writes that suffering is at the very core of life[50]. His interpretation of *Rāmāyaṇa* and *Mahābhārata* as epics sustained by a tragic vision[51], elaborate this remark. *Rāmāyaṇa* as per his reading is a systematic unfolding of tragic vision[52]. In the conflict between forces of harmony and disharmony, destiny summons some individuals to restore to the cosmos, its natural harmony or *Ṛta*, thus upholding its sanctity[53]. These supermen or *mahāmānava* have to pay the price by undergoing immense personal suffering[54]. One may see a parallel in those accounts of evil in Western Theodicy, where evil is seen as instrumental to attainment of a greater good (obviously a word of caution is required, first Prof. Pahi has the least interest in conciliating evil and God; secondly, not all forms of evil are conducive for good, as per him). In a personal conversation I once asked him, citing the instance of *Sthitprajña*, that here is a *mahāmānava*, who is by very definition above the dialectic of happiness and sorrow (*Yaḥ sarvatrānabhisnehastattaprāpya śubhāśubhaṁ, nābhinandati na dveṣṭi tasya prajñā pratiṣṭhitā*[55]) then how does the phrase '*mahāmānava ka dukḥ*' make sense. Prof. Pahi replied, that *sthitprajña* and other *mahāmānavas* do look at sufferings with a *sākṣībhāva*, but at-least they become subjected to sufferings, they have transcendence to such painful facticity is a different point.

The war of *Mahābhārata*, he writes, is unique in the sense that it does not have any victors as not one is left without unhealable wounds[56]. The epic out and out brings forth the gospel that history does not move as per the requirement of human reason[57]. Of the many narratives of sufferings in the epic, one which may sum up its gospel, is the end of

Dhṛtrāṣṭra, Gāndhārī and *Kunti*. In *Āśramavāsiki Parva,* they are shown to be trapped in an advancing fire, they sit calmly offering themselves as oblations to the fire of becoming[58].

Suffering as per Prof. Pahi's reckoning, is essential for transfiguration[59]. It is through suffering alone that one realizes the meaning of transcendence and immortality and thus the meaning of being human[60]. In the end of an arduous struggle, the fighter realizes his limitations and the transience of power; the fighter, his ardent conative faculty is silenced into the pure peace of *Sākṣībhāva*[61] [a unique meaning is attached to the term by Prof. Pahi, it is a complete and automatic withdrawn from conation and a realization of seer-hood][62]. Deep pain makes a person enthroned to the seat of seer-hood; personally I seek to understand his notion in terms of Vedānta, where the *asmad pratyaya* realizes its ultimate difference to *yuṣmad pratyaya* or as in *Gītā* and *Sāṁkhya*, the *puruṣa* realizes that the commotion in the bosom of *Prkṛti* cannot affect its real self.

Ya enam vetti hantāram, yaśchainam manyate hatam....[63]

Such suffering which raises above the *laukika* and offers a glimpse of *lokottar,* alone is welcome. Such holy suffering or *bhūtakalyāṇakārī dukḥa* or *lokottar dukḥa* is essential for evolution of human culture, civilization, humanity, realm of values[64 65]. The creativity of a creator is sharpened by such suffering and the creator pays price by making an offering of his blood and tears (the beauty of the sentence construction as in VPKPV, in Hindi, demands a verbatim citation, '*mūlya ki sṛṣṭi sraṣṭā se śoṇita evaṁ aśru ke arghya ki apekṣā rakhti hai'*.)[66]. All other forms of *laukika dukḥa* are unwelcome[67].

In *Vaiśeṣika Padārthavyavasthā*, Prof. Pahi analyses *dukḥatattva* at great length. I shall not mention the very fresh classification of the kinds of sufferings here, as my basic intention is to analyze the role of suffering in his philosophy, so some of the nuances are left advertently. *Laukika dukḥa* of both merited and unmerited form are undesirable and call for overcoming[68]. It is a *sādhāraṇa mānava dharma* as per Prof. Pahi to attempt an overcoming of *dukḥa.* In such annihilation or overcoming of *dukḥa*, both macro and micro have a role to play. The macro level institutes such as society, state and nation, can through education and scientific innovations lessen moral and natural, personal and social evil[69]. At micro or individual level, man, being different to all other species in so far as his *jñātṛtva-kartṛtva- bhoktṛtva* is qualified by

vākaśakti, is accountable to himself and to humanity[70]. As per the logic of Prof. Pahi, on this, language or *vākśakti* is essentially rule-governed and such rule-governedness is then extended to other realms of life, this impels accountability or responsibility upon man[71]. And now as an agent accountable to entire humanity, he is obliged to consciously work for reduction of suffering. It may be noted that it is possibility to violate rules which makes freedom and in turn morality meaningful, lest if rule-violation is not possible, it implies a negation of freedom and morality[72].

Re-interpretation of Law of Karma and views on *Niṣkāma Karma*

Closely associated are, his novel views upon Law of Karma. He sees *kṛtapraṇāśaśūnyatā* and *akṛtābhyagamaśūnyatā* as statements of value, not statements of facts[73]. He offers several arguments for these. Apart from being in discord with basic *paddhatimūlaka* principle of NV, in being *alokapratītisiddha*[74], unproved by *pramāṇas,* these principles must not be accepted as statement of fact, even otherwise. If these are taken as statements of fact, then such position shall make moral battle, *vidi-niṣedha vyavasthā*, illusory[75]. The reason is again that it is duty of man to be conducive in annihilation of *kṛtapraṇāśa* and *akṛtābhyagama*, and if these are taken to be facts, then the very human effort in this direction, which is the class and characteristic of human morality, shall be meaningless[76]. Therefore it is essential that we do not concede to factuality of *kṛtapraṇāśa* and *akṛtābhyagama*. An important insight is implied from this notion, that Moral Evil is a presupposition of morality.

In his *dukḥatattva*-centric Philosophy of Life, the ultimate import is of *Niṣkāma Karma*. Prof. Pahi, rejects the view of NV, that all *pravṛttis* are *doṣajanya,* as this shall imply that the very *jñātṛtva-kartṛtva-bhoktṛtva* of humans is *doṣapūrṇa*, and in turn all our efforts for *mānava-kalyāṇa*, including *Niṣkāma karma* shall be *doṣapūrṇa* [77]. The *nivṛttimūlaka* picture of NV's *apavarga*, is also rejected as that is again, against the spirit of *Niṣkāma- karma*[78].

The ultimate answer to the amoralist doubt that why should I or *mahāmānava* act for annihilation of suffering of *prāṇimātra*, comes again from *Gītā*. Prof. Pahi writes, that just as *sūrya* enlightens the universe out of abundance, man by his *kartṛtva* founded upon spiritual abundance, fullness, ceaselessly works for *bhūtakalyāṇa*[79]. Such *mahāmānava* has obviously realized utmost *maitrī*, and a lossening of all walls between mine and thine and human and non-human.

Saktāḥ karmāṇyavidwāṁso yathā kurvanti bhārat

Kuryādwidwānstathāsaktashchikīrṣurlokasaṅgraham[80]

Just as deep abundant sea of constant *pratiṣṭhā*, remains undisturbed by inflow of water-bodies in it, similarly if the inflow of *viṣayas*, creates no ripples in a man, he is the one in the state of utmost peace, not the one who is inflicted by desires. *Kartṛttva* of such a person is obviously beyond *doṣajanyatā*.

Āpūryamāṇam achalapratiṣṭhaṃ samudramāpaḥ praviśanti yadvat
Tadvat kāmā yam praviśanti sarve sa śāntimāpnoti na kāmakāmī[81]

Prof. Pahi reiterates that, the *mithyāttva-kalpanā* of *kartṛtva-jñātṛtva-bhoktṛttva*, is against the basic principle of Kāṇādin model of theory construction[82].At the end of *Puruṣārthamīmāṁsā*, Prof. Pahi concludes, that the perfection of human life is in a life of *niṣkām karma* devoted to *lokasaṁgraha*.[83]

Though it may involve some degree of repetition, yet for the sake of clarity the key tenets of the hitherto delineated Philosophy of Life of Prof. Pahi may be summarized as under:

Ṛta or law-governedness of universe.

Oneness or continuity of divine, human and non-human planes.

Perfection of human life consists in being free of all shortcomings (*ānṛṇya*). The notion of *ṛṇa* is not merely disposal of debts, but also a radiation of abundance.

Suffering transfigures.

Non-transfiguring suffering (i.e. every form of suffering other than the one which transfigures) is unwelcome.

Ānṛṇya demands a life committed to an attempt to overcome all forms of non-transfiguring suffering.

The ultimate culmination of human life is a life of *niṣkāma karmayoga* for the sake of *lokasaṁgraha*.

Thus the philosophy of life proposed by Prof. Pahi is centered around, *Ṛta, Dharma, Laukika-Dukhaniṣedha, Niṣkāma karma* and *Lokasaṁgraha*. Any ambitious attempt to depict his position as a thinker must not ignore these aspects of his philosophy.

2.

Ascertaining the Philosophical Position of Prof. Pahi

It follows from the above, that an easy dismissal of Prof. Pahi's philosophy by terming him a *Dehātmavādī*, is an injustice to the lofty

spiritual axiological philosophy of life purported by him. The term used by the orthodox camp of NV scholars, is a pejorative, it has definitely some moorings in Prof. Pahi's re-construction of NV theory of soul. But before ascribing such tags upon a scholar, these thinkers should have toiled to sap out his real vision, which is out and out Vedic and Gītā-centric. Terming him *Dehātmavādī*, is an incomplete and erroneous depiction of his philosophy. This is precisely what some neo-realists in West allege against idealist thinkers as, fallacy of exclusive particularity. Yet another group of thinkers is all praises for Prof. Pahi's radical this-worldly lokayatika reform of NV; they too have missed the point in ignoring that it is not a lokayatika but a *sanātana* reform.

Here a baffling question might be raised by someone, that why does Prof. Pahi, shake off all the otherwise believed to be essential spiritual principles of NV? He feels no need to accept an eternal self and still should we call him spiritual? Why does he drop God and factuality of Law of Karma? The answer is to be found in his commitment to basic methodological principles of NV. *Lokapratīti*, *Yathopalabdhivyavasthānyāya*, *Lāghavanyāya*, force him to facilitate what he believes as a natural evolution of NV. In his view a blind system-centric commitment is obstacle for natural growth of a system[84] [85]; for the latter there has to be a balance between thinker-centric freedom and commitment to the system[86]. He redefines commitment as a subscription to only and only the most basic principles of a system[87] [88]. It is not an unquestioned acceptance of everything put forth by *purvavartī āchāryas* nor the ones dictated by spiritual history of a culture[89] [90]. Substantiating this he cites from Bhāsarvajña:

Yadi chāvichāritameva sūtrakāravachaḥ pramāṇaṁ parikṣāsūtrāṇāṁ tarhi vaiyartham syat[91](if the word of *sūtrakāra* is accepted as *pramāṇa* thoughtlessly, then *parikṣāsūtra* shall be rendered devoid of any purpose).

Creativity demands freedom for later thinkers, to examine the consistency of peripheral principles with the basic ones[92]. *Lāghava* demands that all redundant principles should be dropped[93].

In the jargon of formal deductive systems, a logician may drop the redundant axioms of a system without affecting the logical completeness of the system[94]. Prof. Pahi does the same. He does not find indispensability in eternal self, God, *adṛṣṭa* or factuality of Law of Karma, to uphold the early Vedic and his own Weltanschauung. Most of

these are dropped as the proof offered for them are insufficient. Also, some of these, are obstacles in the flair of Vedic Weltanschauung. He does not feel necessary to overtly believe in metaphysical precepts of *Gītā*, in order to accept its ethical dictums. I personally feel no urge to argue that it is not at all necessary to believe in spirit to be spiritual; humanity and a subscription to values is a more secular and cherished form of spirituality which Prof. Pahi upholds.

It might not be worthless to draw the obvious parallels between Pahi and Kant. In a pure Kantian spirit, he regards God to be a matter of individual faith, a palliative, a baton's call[95], but for this we need not to give arguments, as arguments do not suffice in the realm of noumena. His moral vision is a true and more rigorous affirmation of Kantian Formula of Autonomy. This is also a confession of limits of our reason in the bounds of sense; thus it is very much for the good of NV that it is restricted to this-world, bounds of sense, and all attempts to make trans-worldly claims by NV are ruthlessly suppressed by the protestant *āchārya* of NV *tantra*, *Ācharya* Biswambhar Pahi. Also a pre-occupation with suffering and seeing attempts to overcome all forms of suffering as *mānava dharma* and aversion from making unproved metaphysical claims, tinges his ethical and philosophical vision with that of Early Buddhism. Thus his philosophical position may be understood as that of a philosophical enterprise, which on one hand is trying to make NV restricted to the realm of *Lokapratīti*, and on the other upholding the pristine spiritual values of Vedas. These attempts are beautifully complemented by his orientation in Modern Formal Logic, some of whose insights are well-played in his project and also by a deep understanding of Classical Eastern and Western traditions of both poetry and logic.

It might not be out of order for me to mention in brief, Prof. Pahi's interpretation by Prof. P.P. Gokhale (and also his reaction upon my paper). Prof. Gokhale has interpreted Pahi's vision as Lokayatika[96]. Prof. Gokhale in his reaction said, that the very this-worldly reformation, secularization of NV is what he intends by a Lokayatika reform. Prof. Gokhale was also quick enough to have dismissed Prof. Pahi's pre-occupation with *Ṛta*, as solitarily restricted to natural plane; nevertheless if one makes even a superficial analysis of FIMT and TBPC, it is clear beyond doubt that he has also used the term in its moral and axiological sense. Prof. Gokhale expects from Pahi to have

made a more thorough-going Lokāyatika reformation of NV[97] and despite that he views Pahi's philosophical perspective as essentially materialist and repents for not having enlisted him in his previous academic projects on *Chārvāka* and Lokāyata[98], he praises Pahi's attempts of NV reformation in these words, 'Professor Pahi needs to be saluted, with all praise and honour, because he has at least opened the gates of a modern reconstruction and reform of the dual (NV) system'[99]. His categorization of Pahi as a Lokāyatika or *Chārvāka* thinker is not in a sense of contempt but has a deep tinge of appreciation. However a serious (and venerated by me) thinker that Prof. Gokhale is, he would have done greater justice to Prof. Pahi if he went through FIMT and TBPC or made a more sympathetic deconstruction of Pahi's *Puruṣārthamīmāṁsā* in VPKPV. A thinker whose ethics and philosophy of life accords a central position to *Ṛta* and *Lokasaṁgraha* cannot be tied with philosophy of *Chārvāka* or Lokāyata. Thus Prof. Gokhale has not made a just depiction of Pahi's philosophical position.

Prof. Sachchidananda Mishra categorized Prof. Pahi as a *Dehātmavādīn* and termed him a *Prachchhanna Chārvāka*, in a pejorative sense. Prof. Mishra conveniently ignored the crucial question that how can a *Prachchhanna Chārvāka* suggest in his *Puruṣārthamīmāṁsā*, a life of *Niṣkāma Karma* dedicated for the cause of *Lokasaṁgraha* (even in *Vaiśeṣika Padārthavyavasthā*). It is needless to mention that Prof. Mishra did not even refer to Prof. Pahi's vital views in TBPC and FIMT. Prof. Pahi's tireless emphasis upon *Ṛta, Ṛṇa, Niṣkāma Karma, Lokasaṁgraha*, unity of *Prāṇimātra*, did not bother the deep scholarship of Prof. Mishra. It is a travesty of justice that a thinker whose ideal man, *mahāmānava*, embraces utmost suffering for *bhūtakalyāṇa*, is alleged to subscribe the *yāvajjīveta sukham jīvēta* philosophy of *Chārvāka*, by Prof. Mishra. Mishra forgot that the job of a critic is that of a *sahṛdaya*, it is more about an honest attempt to understand the basic philosophy of a scholar; instead of this Mishra, in his destructive criticism, has concentrated all his energy on finding what is missing in Pahi as an NV thinker. For me, Prof. Gokhale's evaluation of Prof. Pahi is more acceptable and just, compared to the one of Prof. Mishra. To my understanding, as the title of his paper claims, '*Biswambhar Pahi Ki Vaiśeṣika Dṛṣṭi*'[100], his criticism is actually more about, '*Ruḍhivādi Vaiśeṣika Paramparā Kī Dṛṣṭi Mein Biswambhar Pahi*'. It would be a mere act of repetition to state that the very

philosophical endeavor of Pahi with NV, is to make a re-interpretation, delineation of its basic principles in order to facilitate its natural growth; it is exploring the room for balance between authority, commitment to authority on one hand and creativity of a thinker making a subscription to that system, on the other hand. As such, if one tries to see Prof. Pahi from the spectacles of orthodox NV tradition, one is bound to be at discomfort with him, as is the case with Mishra. Therefore Mishra's attempt to adjudge as to what degree Pahi's NV *dṛṣṭi* is consistent with the traditional NV philosophy[101] is nothing but flogging a dead horse, as Pahi's interest is in the least degree to pay homage to traditional NV philosophy, rather in re-examining it. If Mishra or any other thinker wishes to do true justice to Pahi's philosophy, then what is essential is a *sāṅgopāṅga* analysis of a thinker with all his writings and not being selectively restricted to one single text. Prof. Mishra's command and scholarship of NV tradition is beyond any dispute and worthy of every praise, but an easy dismissal of Pahi's philosophy which he has done is not alone an act of injustice but a crime.

Apart from the above, a very quick and bird eye view by myself upon Prof. Mishra's paper, did reveal several important flaws. Of his several arguments, one that deserves an outright rejection is the so-called extension of epistemic *kṛtapraṇāśaśūnyatā* and *akṛtābhyagamaśūnyatā* to the realm of *puruṣārthamīmāsā*[102]. His argument extends the identity of *jñāta* and *smartā* to the identity of actor and enjoyer- do we really need any logic to see the absurdity of Prof. Mishra's argument. This point was raised by Prof. Gokhale as well and acknowledged by Prof. Mishra in his paper, later on. But then in defense of his argument, he cites a parallel between this and inductive logic, where, as per him, from seen we do proceed to unseen[103]. Yet again this analogy itself is fallacious. First of all, it is a well-acknowledged fact that induction is not sacrosanct, it just yields a probable ground for the unseen, so if we accept Prof. Mishra's analogy, there is probable ground, and not necessary ground, to believe in factuality of *Karmavāda*- for sure Mishra cannot accept this position now, unless he wants to make *Karmavāda*, a probable theory (thus he closely approaches the position of *Viruddha Hetvābhāsa*, as his intention is to establish the necessity of *Karmavāda* but his analogy makes it a probable theory, demolishing its necessity); needless to mention he has expected a deductive certainty from induction. Secondly even in

inductive logic, the unseen is not beyond the scope of confirmation whilst in the context of *Karmavāda*, unseen being transcendent to all experience is completely beyond any purview of confirmation. The term, 'unseen', has clearly two different meanings in these two contexts, Mishra confuses them. This is a serious error of analogy by Prof. Mishra and I hope he rectifies the same. Prof. Mishra criticizes Prof. Pahi, for having ignored the distinction between *tarka* and *anumāna*; he alleges that when Prof. Pahi rejects something unproved by *anumāna*[104], he is afflicted with the model of certainty as in West. First of all, Pahi rejects that which remains unproved by all *pramāṇas* and not *anumāna pramāṇa* alone[105]. Secondly it shall be yet again improper if, someone like me feels the need to remind a Naiyāyika of Prof. Mishra's stature that in Nyāya, with unanimity, *tarka* is regarded ancillary to *pramāṇa*. In the words of Keśava Miśra, *tarka* is *anugrāhaka* of *pramāṇa* (*tarkaḥ pramāṇānāmanugrāhakaḥ*)[106]. *Pramāṇa* and not *tarka* is the instrument that yields knowledge of *tattva*. So if Pahi rejects something unproved by all *pramāṇas* (which might be wrongly thought to have been proved by a *tarka*-supported and manipulated *pramāṇa*) then, what is wrong? Not only this, Mishra has proposed an arbitrary distinction between Western and Indian models of rationality and claims that Pahi follows the former. Obviously no serious scholar of philosophy can accept this parochial distinction. Reason and rationality vary geographically and culturally, a narrow-minded standpoint like this is definitely unhealthy for philosophical dialogue and inquiry. Moreover if only Mishra goes through Pahi's article, *On Relating Two Traditions of Logic*, he shall realize that different to B.K. Matilal and others, Pahi has tried to reformulate concepts of Western Formal Logic in the jargon of Indian Logic. One point of Mishra's evaluation of Prof. Pahi which I seriously share with him, is that no proofs and arguments can disprove the notion of God and *Punarjanmavāda*. However a legitimate extension of Prof. Mishra's own argument is that no proofs and arguments can prove the notion of God and *Punarjanmavāda* either. At the end of his article, Mishra's long citation of Richard Dawkins (a science scholar) to support Law of Karma[107] is an instance of how even a serious scholar like him can commit the informal fallacy of Appeal to Inappropriate Authority.

In the end, it is hoped that, the community of scholars shall undertake a more serious and a more holistic analysis and synthesis of Prof. Pahi's writings, thought and philosophy. The utter neglect and

misinterpretation which have greeted his novel works and ideas, shall get removed only if a proper deconstruction of his works is undertaken. Greater care is required to evaluate a living philosopher, for the simple reason, that his is a still unascertained philosophical position. A final word of confession and apology is in the order, that this write-up is by no means a conclusive claim to present a picture of Prof. Biswambhar Pahi's philosophical ideas, but just an attempt to show an aspect of his thought (which to my mind, is the most important one) which is ignored by all and also an urge to re-write the accounts (half-)depicting his philosophy and an urge to re-write the chapters of Contemporary Indian Philosophy.

Reference:

1. This humble paper is dedicated to Prof. Biswambhar Pahi in the spirit of '*Tvadīya vastu govinda tubhyameva samarpye*'.
2. The idea that Prof. Pahi subscribes to Vedic Philosophy of Life was imparted to the author by the thinker (Prof. Pahi) himself and is not an idea 'pigeonholed' by the author. Thus this paper was written under the spell of inspiration of Prof. Pahi. The author felt overwhelmed and blessed when he presented the first draft of the paper, prior to the seminar, before Prof. Pahi who showered his blessings upon the author and appreciation for the paper. A professor, ever-honoured by the author, was led to have commented that the author had made an existentialist misinterpretation of Prof. Pahi (perhaps due to the usage of the term Weltanshcauung and my orientation towards Existentialism), however to the humblest of my understanding, not a single sentence in this write-up is ascribable to Existential philosophy; also whether a misinterpretation has been made or not, could be better judged if one toils enough to go through the works and passages cited. It is obligatory for me to register a formal word of gratitude to Prof. Raghunath Ghosh for his kind comments and input which has enriched the write-up; I am also deeply grateful to venerated Prof. P.K. Mukhopadhyaya for his affection and encouragement.
3. Biswambhar Pahi(2000): *Vaiśeṣika Padārthavyavasthā Kā Paddhatimūlaka Vimarśa*, Jaipur: Department of Philosophy, University of Rajasthan
4. Ibid., p. v
5. Ibid.
6. B. Pahi and S. Jethmalani(2003): *The Early Vedic Weltanschauung(* in Foundations of Indian Moral Thought(ed. Kusum Jain)), Jaipur: Department of Philosophy, University of Rajasthan

7. B. Pahi and S. Jethmalani(1996): *The Burden of Poetic Consciousness*(in S.Jethmalani and P.C.Kar(eds.): *The burden of Poetic Consciousness*), Jaipur: Department of Philosophy, University of Rajasthan (the article and book have identical nomenclature)
8. *Vaiśeṣika System* in Govinda Chandra Pandey(ed.) (2012): *History of Science, Philosophy and Culture in Indian Civilization*, vol. 1, Part 5, A Golden Chain of Civilizations: Indic, Iranic, Semitic and Hellenic. Section 2: Science, Philosophy and culture, New Delhi: Centre for Studies in Civilizations
9. FIMT, p.79
10. TBPC, pp.1-3
11. FIMT, p.79
12. Ibid.
13. TBPC, p.1
14. Ibid., p. 3
15. Ibid., p.2
16. TBPC, p.4
17. FIMT, p.80
18. Ibid.
19. Ibid.
20. TBPC, p.5
21. FIMT, p.81
22. TBPC, p.4
23. Ibid.
24. FIMT, pp. 82-83
25. TBPC, p.7
26. FIMT, p.80-81
27. TBPC, 4-6
28 *Bhagvadgītā* (BG) (Tr. S. Radhakrishnana[1979], Bombay: Blackie and Son{Ind.} Ltd.), 3.10&11, cited in TBPC, p.5
29. FIMT, p.81
30. TBPC, p.7
31. Ibid., pp.7-8
32. This is something which holds good upon the entire article, i.e., TBPC, however the ones that have a greater charm are to be found in, TBPC, pp.8-14 & 18-24
33. *Abhijñānaśākuntala*, 4.11, cited in TBPC, p.12.; these lines have been taken from Karmarkar's edition of the text, published from Chaukhamba Sanskrit Pratishthan

34. FIMT, p.83
35. TBPC, pp. 15-17
36. FIMT, p.87
37. FIMT, p.88
38. Again something I learnt from him, in a personal conversation.
39. VS, p.502
40. Import of VS and introductory chapter of VPKPV
41. Ibid.
42. TBPC, p.30
43. FIMT, p.88
44. VS, p.521
45. VPKPV, p.73
46. VPKPV, p.73-74
47. TBPC, p.20
48. *Vālmīki Rāmāyaṇa*, 6.113.45, cited in TBPC, p.20 (I have taken these lines from the Gita Press edition of *Śrīmadvālmīkīya Rāmāyaṇa*, Vol.2, p.616)
49. VPKPV, p 71-73 & VS, p.521
50. TBPC, p.30
51. Ibid., p.25
52. Ibid.
53. Ibid.
54. Ibid.
55. BG, 2.57
56. Ibid., p.27
57. TBPC, p.29
58. Ibid., p.30
59. Ibid.
60. Ibid.
61. Ibid.
62. I asked Prof. Pahi, whether a researcher following Husserlian radicalization, fits in his notion of *sākṣībhāva*, he replied in negative and explained that as per him, *sākṣībhāva* is a spontaneously reached state, whilst the Husserlian researcher undertakes a conscious pursuit of reaching such state.
63. BG, 2.19 (I have taken the sense of this in Śaṁkara's way of interpretation)
64. VPKPV, pp.71-72
65. VS, p. 521
66. VPKPV, p.72
67. Ibid., pp. 73-74

68. Ibid.
69. Ibid., p.73
70. Ibid., pp.88-93
71. Ibid., p.89
72. Ibid., p.90
73. VPKPV, pp. 70-71
74. Ibid., pp. 65, 70-71
75. Ibid., pp.62-63
76. Ibid., p.71
77. Ibid., p.100
78. Ibid., p.101
79. Ibid., p.100
80. BG, 3.25
81. BG, 2-70
82. VPKPV, p.101
83. Ibid.
84. VPKPV, pp 4-5, introductory, pp. 1-2
85. VS, p.516
86. Ibid., introductory, pp.1-2
87. VS, p.516
88. VPKPV, introductory, p.1
89. VPKPV, pp. 6-8
90. VS, p.516
91. Bhāsarvajña: *Nyāyabhūṣaṇam*, Yogindrananda (ed.)(1968). Varanasi: Sad Darshana Prakashana Pratishthan, p.98
92. VPKPV, introductory, pp.1-5
93. Ibid., pp.18-19
94. I.M.Copi(1979): *Symbolic Logic*, New Delhi: Prentice Hall, pp. 164-166
95. Learned through personal conversation
96. Pradeep Gokhale(2016): *Professor Biswambhar Pahi: The Nyāya-Vaiśeṣika Reformer*, presented in the International Seminar on 'Philosophical Contributions of Prof. Biswambhar Pahi', 12th to 14th March, 2015, at CAS Philosophy, Department of Philosophy, University of Rajasthan, Jaipur(also appearing in the present volume).
97. Ibid., p.5 of the article
98. Ibid., p.2 of the article
99. Ibid., p.10 of the article

100 Sachchidanda Mishra(2016): *Biswambhar Pahi Ki Vaiśeṣika Dṛṣṭi*, also presented in the International Seminar on 'Philosophical Contributions of Prof. Biswambhar Pahi', 12th to 14th March, 2015, at CAS Philosophy, Department of Philosophy, University of Rajasthan, Jaipur(also appearing in the present volume).

101. Ibid, p.1(of the paper)

102. Ibid., p.11 of the paper

103. Ibid.

104. Ibid.

105. One may go across his re-examination of Law of Karma, in VPKPV

106. Keśava Miśra: *Tarkabhāṣā* (Commentry by S.Shastri, Varanasi: Chowkhamba Vidyabhawan, p.443)

107 . P.13 of Mishra's article

Assistant Professor,
Department of Philosophy,
University of Rajasthan, Jaipur
Email- anubhavshunya@gmail.com
M.No.- 09772242525

Comments of Prof. Biswambhar Pahi

I am thankful to Anubhav Varshney ji for placing Philosophy of Life at the centre of my philosophical concerns and for correctly characterizing it as inspired by some basic features of the Vedic world-view.

In the paper *On the Structure of the Puruṣārtha System* (*Foundations of Indian Moral Thought, The Journal of Foundational Research*, Vol. XI.2, PP.127-134, Department of Philosophy, University of Rajasthan, Jaipur, 2004) the centrality of Dharma in the Vedic system of Puruṣārthas is underlined and the incompleteness of the historically earlier system of trivarga consisting of the puruṣārthas dharma, artha and kāma, is sought to be overcome by bringing in mokṣa (world transcendence) as the culminating *puruṣārtha* grounded in the spectatorship (*sākṣhibhāva*) of persons (*puruṣas*).

At one end of the spectrum of the modes of my being, for example when I am overcome by a strong passion such as anger, I am barely

distinguishable from a missile that has been programmed and released to hit its target. At the opposite extreme of the modes of my being, I find myself devoid of all longings, desires and aspirations transcending my natural urge to claim the world or a part of it as belonging to me. At this limit point of the spectrum of the modes of my being , I am a mere witness (*sākṣi-mātra*) of my predicament of being in the world like a drop of water on a lotus leaf. At this end of the spectrum the possibility of awakening my agency in the world dedicated to the welfare of all beings (*sarvabhūtakalyāna*) dawns on me. This is my inherent potentiality for transcendent agency (*lokottar kartṛttva*) where all my personal goals, barring the bare minimum needed for my physical existence, are withered and shredded off like dry leaves from a tree and my agency is transfigured and newborn by my spectatorship (*sākṣī*). Here my actions flow forth from my beings as blessing for the world like the radiation of the sun.

The paper '*A Frame work for the Moral Evaluation of Actions*' (*Foundations of Indian Moral Thought, The Journal of Foundational Research*, XI. Vol. XI., pp. 1-19, Department of Philosophy, University of Rajasthan, Jaipur, 2004) offers a generalisation of the Vedic concept of varṇa- dharma. The model of graphs is found suitable for representing moral agents as vertices with incoming and outgoing obligations as directed arcs. The concept of role (vṛtti), its classification under unavoidable (obligatory) and optional, the totality of all unavoidable roles together with a compatible nonempty subset of optional roles defining an agent type are central to this paper. A role is inherently normative in the sense that it entails some obligations issuing from and some terminating in it. A role without obligations is vacuous and thus ceases to be a role. Roles emerge in course of the socio-economic evolution of a society and their admissibility is determined by the central puruṣārtha Dharma. Agents can be individual or institutional, with the former having primacy. Institutional agency cannot be analysed solely in terms of individual agency. Act-types and context-types are defined in a natural way. The moral value of an act is determined moral value of an act is determined by agent-type, act-type and context-type. No moral maxim (*vidhi* or *niṣedh*) can be without *apavādas*, i.e exceptional contexts in which it would stand eclipsed.

Krtapraṇāśāśūnyatā and *akṛtābhyagamaśūnyatā* are not attributes of the universe we are obliged to be in. These two attributes however are presuppositions of the possibility of any normative system whether social, legal or moral. It is man's deepest aspiration that the universe should have these two features in order to claim the citizenship of human beings as moral agents. These two attributes need therefore, to be admitted as ideals (*ādarśa*). Ideals are obligation-generating by nature. These two ideals serve as the ground for the central Puruṣārtha of Dharma. Thus the obligation to strive for the welfare of all living beings becomes a purely human obligation and meeting no exceptions. (see VPV, pp. 70-75). The Vedic notion *of mānava-ṛṇa-parišodha* is conveyed by the more general obligation of striving for *sarva-bhūta-kalyāṇa*. Human moral sensitivity may perhaps afford to ignore the phenomenon of unmerited rewards in the world we live in by assuming a posture of not looking at it (*upekṣābhāva*) but it cannot afford not to be deeply disturbed by the phenomenon of unmerited suffering and deprivation of what is due to others.

The Vedic tradition's commitment to *Ṛta* (the universal system of norms governing the universe) and the Greek philosophical tradition's commitment to sovereignty of reason in ordering of universe (see Plato's *Philebus* 93c to 99a) are exact analogies. For the Greek philosophical tradition, the world of human beings enjoys no immunity from the sovereign principle of reason governing the universe. This fact rules out the possibility of unmerited suffering and unmerited reward. The poets are criticized for saying, that things are otherwise.

The ability to act (*kriyā-śakti*) and the ability to cognize (*jñāna-śakti*) are co-extensive (VPV, pp 87-88). We can ascribe actions to animals only because we can also ascribe cognitive abilities to them. Moral accountability emerges only when the ability to act, the ability to experience pain and pleasure, the ability to have cognitions, reside together with the ability to have command of a natural language (*vāk-śakti*). Thus a person (*puruṣa*) as a moral agent may be characterized by the co-occurrent abilities of action, experience of pleasure and pain, cognition and command over natural language. A closer examination of the ontological implications of the defining features of *puruṣa* (moral agent) shows that a moral agent must be an embodied being, i.e., a mind-body complex. Therefore it is not fair to ascribe *Dehātmavāda* to

my position in VPV. I have nowhere argued in favour of the reducibility of mental phenomenon into attributes of the body.

It is appropriate, to draw the reader's attention to *Śathaptha Brāhmaṇa* (1.4.5. 8-12), where we are told a tale about the dispute between mind and speech regarding their relative priority. The dispute is settled in favour of mind much to the discontent of speech.

I have not dealt with the mature of mind in VPV. For the Vedic vision of *manas*, attention may be drawn to the first six mantras of the 34th chapter of *Śukla Yajurveda Saṁhitā* (with commentaries of Uvaṭa and Mahidhara, Motilal Banarasidass, New Delhi, 1987, pp. 560-562). Mind is construed here as playing a central role in the running and execution of activities, cognitive as well as non-cognitive. It is seen as a far reaching surveyor of past, present and future, the inner light of sense-organs, and as the source of human patience and perseverance; all poetical and theoretical revelations are seen as grounded in it like the spokes in the axle of a wheel. It is poetically pictured as a skilled charioteer guiding in and reigning in man. *Taittirīya Brāhmaṇa* (Anandeshwara Sanskrit Series 37, Pune, 1999, 3.12.3.3-4, pp. 1408-1409) views it as all- commanding and sovereign decision maker, supervisor of sense-organs and organ of judgment and choice of courses of actions . In *Bṛhadāraṇyak Upaniṣad* (1.5.3, Gita Press, Gorakhpur, Vikrami Samvat 2050, pp. 342-348) a human being is seen as sustained by, leaving aside organic food, vital breath (*prāṇa*), mind (*manas*), and speech (*vāk*). Mind is also seen as the instrument of attainment, sexual passion (*kāma*), judgment, doubt, wisdom (*dhī*), faith (*śraddhā*) or the lack of it, patience (*dhṛti*), sense of embarrassment (*hrī*) and anxiety, fear (*bhī*). For a contemporary perspective of mind, we need to rely on interdisciplinary cognitive science.

—*—

आचार्य विश्वम्भर पाहि का वैशेषिक विमर्श विषयक उच्चस्तरीय दर्शन ग्रन्थ हिन्दी में

देवर्षि कलानाथ शास्त्री

राजस्थान के अग्रणी विश्वविद्यालय 'राजस्थान विश्वविद्यालय' में देश के विख्यात दर्शनशास्त्री तथा इस विश्वविद्यालय के मूर्धन्य दर्शनाचार्य रहे प्रो. विश्वम्भर पाहि के 16 वर्ष पूर्व प्रकाशित एक अत्यन्त मूल्यवान् दर्शनग्रन्थ पर तथा उनके वैदुष्य पर विद्वद्गोष्ठी से पूर्व भारतीय दार्शनिक अनुसन्धान परिषद् द्वारा प्रो. पाहि के सर्वोच्च सम्मान का जो समारोह पिछले दिनों आयोजित हुआ (12-14 मार्च, 2016) वह दर्शन के अध्येताओं को वर्षों तक याद रहेगा। प्रो. पाहि न्यायवैशेषिक दर्शन के प्रकाण्ड विद्वान् हैं, देश-विदेश में दर्शनशास्त्र के अध्ययन-अध्यापन के क्षेत्र में इन्होंने कालजयी कार्य किए हैं। उन्होंने हमारा गौरव बढ़ाया है, यह तथ्य सुविदित है।

प्रो. पाहि का ग्रन्थ *'वैशेषिक पदार्थव्यवस्था का पद्धतिमूलक विमर्श'* वैशेषिक दर्शन की विवेचन प्रणाली का तलस्पर्शी समीक्षा करने वाला ग्रन्थ है। इसमें वैशेषिक दर्शन की पूर्णत: वैज्ञानिक चिन्तनप्रणाली के विभिन्न आयामों का शास्त्रीय अनुशीलन किया गया है। यह तो सुविदित ही है कि भारत के छहों दर्शनों में सांख्य और वैशेषिक पूर्णत: विज्ञानवादी चिन्तन को समाहित करने वाले शास्त्र हैं। इनमें पदार्थों के उद्भव और प्रकृति पर तथ्यात्मक गहन वैज्ञानिक विमर्श किया गया है। न इनमें अन्धविश्वास को कोई स्थान दिया गया है न भक्ति जैसे आचारों को। ये तो ईश्वर को भी नहीं मानते। संस्कृत विद्वानों में यही विनोद सदियों से प्रचलित है कि वैशेषिक के एक मूर्धन्य विद्वान् जब शतायु हो गए और इस लोक से प्रयाण करने की स्थिति में मृत्युशय्या पर लेटे हुए थे तो एक धर्मगुरु ने उन्हें यह सलाह दी कि अन्तिम समय में वे जगत् के निर्माता से प्रार्थना करें कि उन्हें सद्गति दें, वे उनका नाम स्मरण करें—तो वैशेषिक विद्वान् ने जगन्निर्माता का नाम यों लिया—'अणव:।' वैशेषिक दर्शन यही तो मानता है कि इस जगत् का निर्माण अणुओं से हुआ है। विज्ञान भी यही मानता है। अब तो नवीनतम विज्ञान धारणाओं द्वारा भी ऐसे सिद्धान्त प्रतिपादित किए गए हैं कि समस्त ब्रह्माण्डों की अवस्थिति ऐसे अणुओं से हुई है जो अत्यन्त दूर स्थित होते हुए भी किसी अदृश्य शक्ति द्वारा जुड़े हुए हैं। ऐसी थ्योरी को 'स्ट्रिंग थ्योरी' कहा गया है। हमारा वैशेषिक दर्शन इसी प्रकार जगत् की पदार्थ व्यवस्था का विमर्श प्रस्तुत करता है। इस दर्शन में ज्ञान पर, कर्म

पर, देशकाल आदि पर, कारण-कार्यव्यवस्था पर पूर्णतः तार्किक विवेचन किया गया है। इसीके विविध आयामों पर गहन तात्त्विक चिन्तन प्रस्तुत करता है, प्रो. पाहि का यह स्तरीय दर्शन ग्रन्थ।

यहाँ यह तथ्य विशेषतः उल्लेखनीय है कि पूर्णतः गहनशास्त्रीय शैली में लिखा गया यह ग्रन्थ हिन्दी में निबद्ध है। इसकी विषयवस्तु संस्कृत के शास्त्रीय ग्रन्थों से सम्बद्ध है, विवेचन का फलक और विमर्शशैली में अंग्रेजी दर्शन ग्रन्थों की पद्धति की झलक भी मिल सकती है और विश्वजनीन दार्शनिक चिन्तन की पृष्ठभूमि भी पाठक के मानस को प्रभावित करती है।

विश्वजनीन फलक

यह तो निर्विवाद तथ्य है कि भारतीय दर्शन विश्व के प्राचीनतम दर्शन शास्त्रों की पंक्ति में अग्रणी स्थान रखता है। वेदों की चिन्तनधारा से प्रादुर्भूत हमारी दार्शनिक शास्त्र परम्परा कपिल, गौतम, कणाद, पतञ्जलि जैसे अमर ज्ञानस्रोतों से तत्त्वविमर्श का मार्ग ग्रहण कर शंकराचार्य, रामानुजाचार्य जैसे आचार्यों की ज्ञानधारा से सिंचित होती हुई आज तक नये-नये क्षितिजों में अपनी विमर्श परम्परा का संवर्धन करती आ रही है। यह सुविदित है। अमर भाषा संस्कृत में प्रमुखतः इसकी ज्ञानराशि अभिलिखित है और संस्कृत के पाठ्यक्रमों में न्याय-वैशेषिक आदि शास्त्रों के कुछ ग्रन्थ अनिवार्य रूप से सभी को पढ़ाए जाते हैं। तर्कशास्त्र बौद्धिक परिमार्जन के लिए अनिवार्य है यह मानकर *तर्कसंग्रह* जैसे ग्रन्थ सभी विषयों के छात्रों को पढ़ाए जाते हैं। इस प्रकार संस्कृत वैदुष्य की धारा के साथ तो न्याय वैशेषिक, सांख्य-योग और वेदान्त आदि दर्शनों की चिन्तनधारा जुड़ी ही हुई है किन्तु पिछली दो शताब्दियों में भारतीय दर्शनों ने जब से विश्व के अन्य देशों में अपने गूढ़-गम्भीर चिन्तन की छाप छोड़ी, उसका यह परिणाम हुआ कि विभिन्न देशों में विभिन्न भाषाओं में हमारे दर्शन ग्रन्थों के अनुवाद हुए, उनकी विवेचनसरणि पर विमर्श हुए, विभिन्न भाषाओं में भारतीय दार्शनिक चिन्तन पर ग्रन्थ लिखे गये।

इस सब विचारमन्थन के फलस्वरूप अंग्रेजी भाषा में भारतीय दर्शनशास्त्र-परम्परा के इतिहास पर अनेक ग्रन्थ लिखे गए, भारतीय दर्शनों के विश्वकोष तैयार हुए। यह स्वाभाविक ही था कि जब अंग्रेजी जैसी भाषा में भारतीय दर्शनों पर विमर्श और लेखन हो तो अन्य प्राचीन दर्शनशाखाओं से भी उसका तुलनात्मक अध्ययन हो। यूनानी दर्शनशास्त्र भी प्राचीन है, वहाँ की दार्शनिक चिन्तनधारा भी सुविदित है अतः उसके साथ भी भारतीय दार्शनिक चिन्तन पर तुलनात्मक विमर्श हुआ। इसका एक परिणाम यह भी हुआ कि हमारे दार्शनिक चिन्तन में विभिन्न शास्त्रों की जो पारिभाषिक शब्दावली सदियों से प्रयुक्त होती रही थी उसके लिए अंग्रेजी में समानान्तर संज्ञाएँ पर्याय आदि प्रयुक्त होने लगे और विभिन्न आधुनिक शिक्षा धारा वाले विश्वविद्यालयों में हमारे दर्शनशास्त्रों की शिक्षा अंग्रेजी में भी दी जाने लगी, परीक्षाओं का माध्यम जब अंग्रेजी बन गई तो फिलासफी में एम.ए. करने वाले स्नातक न्याय, वैशेषिक, सांख्य

आदि दर्शनों की परीक्षाओं में उनकी तकनीकी संज्ञाओं को प्रयुक्त करने के साथ अंग्रेजी की तकनीकी संज्ञाओं का भी प्रयोग करने लगे। इन सबका एक परिणाम यह हुआ कि विश्वविद्यालय में दार्शनिक चिन्तनधारा की शब्दावली में वृद्धि भी हुई, विभिन्न देशों की दार्शनिक चिन्तनधाराओं का तुलनात्मक अध्ययन भी हुआ, दार्शनिक चिन्तन में परस्पर संवाद, समन्वय आदि भी हुए।

अंग्रेजी भाषा में लेखन

यह एक आश्चर्यजनक तथ्य है कि जिस प्रकार वेदवाङ्मय और वैदिकधारा पर अंग्रेजी में जितना वाङ्मय लिखा गया और प्रकाशित हुआ उतना (संस्कृत से इतर) किसी भी भारतीय भाषा में नहीं हुआ उसी प्रकार भारतीय दर्शनों पर भी अंग्रेजी में जितना वाङ्मय प्रकाशित है उतना शायद ही किसी अन्य भाषा में हो। निष्पक्ष और वस्तुनिष्ठ चिन्तन की दृष्टि से क्या यह आकलन वांछनीय नहीं होगा कि अंग्रेजी भाषा में हमारे दार्शनिक चिन्तन की जो अवतारणा हुई उसके किस प्रकार के प्रभाव हमारी चिन्तनधारा पर देखे जा सकते हैं।

कौन नहीं जानता कि भारतीय दर्शनों के इतिहास सर्वाधिक अंग्रेजी भाषा में लिखे गये हैं। संस्कृत में तो सर्वदर्शनसंग्रह जैसे ग्रन्थ, षड्दर्शनों का परिचय देने वाले आकर ग्रन्थ पुरानी सदियों में भी लिखे जाते रहे थे किन्तु जिस प्रकार हमारी दर्शन शाखाओं के इतिहासों ने जो अंग्रेजी में लिखे गए थे, विश्वविद्यालयों की दर्शन शिक्षा में एक क्रान्ति ला दी थी, अंग्रेजी से हिन्दी आदि भाषाओं में उनके अनुवादों का क्रम आज तक चल रहा है, यह सब सर्वविदित ही है।

एस. एन. दास गुप्त की *हिस्ट्री आफ इंडियन फिलोसफी* शीर्षक ग्रन्थ शृंखला (1922), डॉ. राधाकृष्णन् की *इंडियन फिलोसफी* शीर्षक ग्रन्थ शृंखला (1923) और एम. हिरियन्ना की *आउटलाइन्स आफ इंडियन फिलोसफी* (1932) के ज्ञान के बिना क्या आज कोई विद्वान् विश्वविद्यालय स्तर का दर्शनशास्त्री कहला सकता है? बेलवलेकर और रानाडे की *हिस्ट्री आफ इंडियन फिलोसफी* पहले इतनी ही प्रसिद्ध थी। के.एच.पॉटर ने भारतीय दर्शन पर जो विश्वकोषात्मक जानकारी इकट्ठी कर ग्रन्थ लिखे हैं उन्हें तथा ऐसे बीसियों अन्य ग्रन्थों को जोड़ा जाए तो स्पष्ट हो जाएगा कि भारतीय दर्शनों का विवेचन अंग्रेजी में कितना हुआ है।

इस प्रकार की वैश्विक विवेचन प्रक्रिया का प्रभाव भारतीय दर्शनों की शब्दावली पर भी स्पष्ट रूप से देखा जा सकता है। यह ऐहसास मुझे तब हुआ जब भारत सरकार का शब्दावली आयोग हिन्दी में विभिन्न मानविकीय ज्ञानशाखाओं की शब्दावली तैयार कर रहा था जिसका उपयोग मैंने भी एस. एन. दास गुप्ता की *हिस्ट्री आफ इंडियन फिलासफी* के प्रथम भाषा का अनुवाद (राजस्थान हिन्दी ग्रन्थ अकादमी के चाहने पर) हिन्दी में करते समय किया था। भारतीय दर्शनशास्त्र का इतिहास अंग्रेजी में लिखने वाले भारतीय विद्वानों ने तो हमारे दर्शनों के नाम सांख्य, वैशेषिक, वेदान्त आदि को उसी रूप

में लिखा है किन्तु अन्य देशों के विद्वान् इन्हें किस प्रकार अन्य देशों की दर्शनशाखाओं के तुलनात्मक परिप्रेक्ष्य में अभिहित करें इस पर बड़ा रोचक अध्ययन हो सकता है।

शब्दावली

हमारे यहाँ न्याय-वैशेषिक आदि शास्त्र जिस प्रकार का विमर्श करते हैं वह अन्य देशों के दर्शनों की दृष्टि से 'एपिस्टेमोलोजी' (Epistemology) कहा जा सकता है। इस शब्द का अनुवाद क्या 'ज्ञानमीमांसा' शब्द से किया जाए या 'तत्त्वमीमांसा' शब्द से? तत्त्वमीमांसा तो मेटाफिजिक्स (Metaphysics) भी करता है। आयोग ने उसी का पर्याय रखा है तत्त्वमीमांसा। अत: एपिस्टोमोलोजी का पर्याय प्रमाणमीमांसा उचित लगा। फिर अर्थमीमांसा क्या है? वह तो निरुक्त करता है। हमारे यहाँ न्याय, वैशेषिक आदि जो ज्ञानमीमांसा करते हैं वह तर्कशास्त्र कही जाती है। अत: पाश्चात्य दर्शनशास्त्री उसे लॉजिक (Logic) कहने लगे जो ठीक भी है। इस मीमांसा को वे डायलेक्टिक्स (Dialecties) कहते हैं अत: कुछ विद्वान् इसी नाम से न्यायवैशेषिक को समझाने लगे।

इस प्रकार पाश्चात्य अंग्रेजी शब्दावली के झरोखे से हमारे दर्शनों का परिचय देने वाले ग्रन्थों के आधार पर ऐसे अनेक नये शब्द अवतीर्ण हुए जो प्राचीन दर्शनशास्त्रों में नहीं है किन्तु उनका विवरण देने वाले अंग्रेजी ग्रन्थों के आधार पर हिन्दी में प्रचलित हो गए, उदाहरणार्थ—(Cosmology) ब्रह्माण्डमीमांसा, (Ontology) सत्तामीमांसा, (Empiricism) अनुभववाद, (Phenomonology) संवृत्तिशास्त्र, (Methodology) प्रणालीविज्ञान, (Stoicism) समबुद्धिवाद, (Metaphysics) अधिमानसिकी या तत्त्वमीमांसा, (Skepticism) संशयवाद, (Axiology) मूल्यमीमांसा, (Relativism) सापेक्षवाद। ये तो हैं शास्त्रों के नाम। इसी प्रकार के अनेक पर्याय दार्शनिक चिन्तनधाराओं के पारिभाषिक शब्दों के लिए भी उन्हें समझाने वाली अंग्रेजी शब्दों के पर्यायों के रूप में हिन्दी में अवतीर्ण हो गए। (यह बात अलग है कि गंगेशोपाध्याय ने नव्यन्याय द्वारा शब्दों की जिस अद्‌भुत बुनावट की अवतारणा की उसका अंग्रेजी में अनुवाद नहीं हो सकता था।)

इस प्रकार भारतीय दर्शनों के इतिहास का तथा दर्शनों के शास्त्रीय विमर्श के परिचय का जो वाङ्मय अंग्रेजी में लिखा गया उसके हिन्दी अनुवाद के अभियान के फलस्वरूप हिन्दी में लिखे भारतीय दार्शनिक विवेचनपरक ग्रन्थों का इस प्रकार फलकविस्तार हुआ कि उनमें संस्कृत की दार्शनिक शब्दावली तो बरकरार रही ही, प्रमाण, प्रमेय, प्रमाता, अनुमान, कार्य, कारण, गुण, दोष, समवाय, हेतु, हेत्वाभास, सामान्य, विशेष आदि किन्तु पाश्चात्य संज्ञाओं के आधार पर बनी संज्ञाएँ भी प्रविष्ट हो गईं जो ऊपर सूचित हैं। प्रमाणमीमांसा, कर्ममीमांसा, पद्धतिमूलक, सापेक्ष, निरपेक्ष आदि अनेक शब्द संस्कृत में दूसरे अर्थों में ही आते थे। 'मीमांसा' को विवेचन या विमर्श के अर्थ में आजकल हिन्दी में प्रयुक्त किया जाता है—प्राचीनकाल में संस्कृत में मीमांसा पृथक् शास्त्र का नाम था, वह भी 'मान पूजायाम्' धातु से सन्नन्त प्रक्रिया से

बना शब्द है। यह कम लोग ही जानते होंगे—जैसा चिकित्सा आदि शब्द। अनेक ऐसे नित्य सन्नन्त शब्द अर्थविशेष में रूढ़ हो गए थे। अस्तु।

हिन्दी में लेखन

इस सबका एक परिणाम यह हुआ कि शास्त्रीय विवेचन करने वाले दर्शनशास्त्रीय हिन्दी ग्रन्थों में शब्दावली के संवर्धन के कारण हिन्दी भाषा भी बहुत समृद्ध हुई। आज यह कहा जा सकता है कि हिन्दी भाषा में भारतीय दर्शनों का तथा पाश्चात्य दर्शनों की परिचायक पुस्तकें साथ ही इन दर्शनों का तुलनात्मक अध्ययन करने वाले ग्रन्थ स्तरीय हैं, ज्ञानसमृद्ध हैं, संग्रहणीय बन पड़े हैं। यह क्या परम सन्तोष की बात नहीं कि हमारे द्वारा सूचित *'भारतीय दर्शन के इतिहास'* पर लिखे गए प्रायः सभी ग्रन्थों का हिन्दी में अनुवाद प्रकाशित हो चुका है। इसके अतिरिक्त विश्व की विभिन्न दर्शनशाखाओं का परिचय कराने वाला वाङ्मय भी हिन्दी में उपलब्ध है। इसका एक सत्परिणाम यह तो हुआ ही है कि हिन्दी माध्यम भारत के अधिकतर विश्वविद्यालयों के दर्शन विभागों में लोकप्रिय भी हुआ है, समादृत भी हुआ है। आज जिस प्रकार 'ग्लोबल' (विश्वजनीन, वैश्विक स्तरीय) होने की ललक में एक वर्ग अंग्रेजी के प्रयोग को भारत में भी बढ़ावा देने में अपनी स्तरीयता समझ रहा है, विज्ञान में, विधि एवं न्याय में तथा कुछ अन्य क्षेत्रों में इसी कारण राजभाषा हिन्दी की प्रगति होते-होते रुकी सी नजर आ रही है वैसी मानविकी संकाय के विषयों में नहीं, यह हमारा सौभाग्य ही तो है।

आज हमारे देश की और इस प्रगतिकामी युग की यही सबसे बड़ी माँग है कि विज्ञानक्षेत्र में, दर्शनक्षेत्र में तथा सर्जनात्मक साहित्य के क्षेत्र में भी हमारे चिन्तक, वैज्ञानिक तथा सर्जक अंग्रेजी जैसी भाषाओं पर अधिकार अवश्य प्राप्त करें किन्तु उन भाषाओं से नवीनतम ज्ञानसामग्री का अनुशीलन कर उसकी अपनी भाषा में प्रमुखतः भारत की राष्ट्रभाषा, राजभाषा एवं विश्व की तीसरी सर्वाधिक प्रयुक्त भाषा में अवतारणा कर उसे समृद्ध करें तो वह देश की चिरस्मरणीय सेवा होगी।

प्रो. पाहि ने अपने इस ग्रन्थ में यही स्वागत योग्य कार्य किया है कि परिनिष्ठित हिन्दी में वैशेषिक दर्शन की ज्ञानमीमांसा अभिलिखित की है। इसकी शब्दावली तो पूर्णतः वही है जो कणाद से लेकर अन्नं भट्ट तक दर्शनशास्त्रियों ने प्रयुक्त की है और विशुद्ध संस्कृतनिष्ठ है किन्तु वैशेषिक दर्शन पर अब तक जो विमर्श अंग्रेजी भाषा में मूर्धन्य विद्वानों ने किया है उसकी विवेचनापद्धति और प्रक्रिया का भी अभिगम इसमें समाहित हो गया है। प्रो. पाहि ने अनेक वर्षों तक अमरीका में अंग्रेजी माध्यम से अध्ययन भी किया है, अध्यापन भी। अंग्रेजी के अध्येता भलीभाँति जानते हैं कि वैशेषिक का, भारतीय तर्कशास्त्र का अनुशीलन अंग्रेजी माध्यम से भी अनेक विद्वानों ने बड़े तलस्पर्शी ढंग से किया है। आज से सौ वर्ष बल्कि उससे भी पहले सन् 1909 ई. में एस.सी. विद्याभूषण ने *'ए हिस्ट्री ऑफ द मेडिएवल स्कूल ऑफ इंडियन लॉजिक'* ग्रन्थ लिखकर बड़े उत्कृष्ट ढंग से यह कार्य किया था। एच. युई (H. UI) ने सन् 1917 ई. में *'द वैशेषिक फिलासफी'* नामक ग्रन्थ लिख दिया था। के. शास्त्री ने 1931 ई.

में 'एसेंशल्स ऑफ इंडियन लॉजिक' लिखा था तथा सन् 1939 में एस. सी. चटर्जी ने *'द न्याय थ्योरी ऑव नॉलेज'* ग्रन्थ लिखा था। फेडिगन का 'द वैशेषिक सिस्टम' और नन्दलाल सिन्हा का *'द वैशेषिक सूत्राज आफ कणाद'* भी ऐसे ही ग्रन्थ हैं।

ये सब ग्रन्थ अंग्रेजी में थे। इनमें से किस का अनुवाद हिन्दी में हुआ यह ज्ञात नहीं है किन्तु प्रो. पाहि के इस ग्रन्थ ने हिन्दी में वैशेषिक दर्शन को एक ऐसी उच्चस्तरीय ज्ञानांजलि दी है जिसका स्थान दार्शनिक ग्रन्थ भाण्डागार में बहुत ऊँचा रहेगा यह स्पष्टत: कहा जा सकता है। इस ग्रन्थ की विशेषता यह है कि इसमें अनेक न्यायसूत्रों, वैशेषिक सूत्रग्रन्थों, भाष्यों, विमर्शग्रन्थों आदि के मूल उद्धरण ससन्दर्भ शुद्धरूप से उद्धृत हैं। ज्ञानमीमांसा के प्रसंग में मीमांसकों से लेकर नैयायिकों तक के मतों का विस्तृत विवेचन है, त्रसरेणु आदि के प्रसंग में विज्ञान के अणु-परमाणु-विवेचन का भी पूर्ण विमर्श किया गया है। सभी दृष्टियों से 'गागर में सागर' की उक्ति को चरितार्थ करने वाला यह ग्रन्थ न केवल वैशेषिक दर्शन की एक अमूल्य थाती सिद्ध होगा बल्कि भारतीय चिन्तन की गहराइयों को उजागर करने वाला कालजयी ग्रन्थ सिद्ध होगा। इस दृष्टि से इसकी अवतारणा के उपलक्ष्य में प्रो. पाहि तथा इसके प्रकाशन से जुड़े समस्त सहयोगी बन्धु शतश: बधाइयों के पात्र हैं।

पूर्व अध्यक्ष, राजस्थान संस्कृत अकादमी तथा
पूर्व निदेशक संस्कृत शिक्षा एवं भाषाविभाग, राजस्थान सरकार
सी-8 पृथ्वीराज रोड, जयपुरम्-302001

आचार्य विश्वम्भर पाहि की टिप्पणी

वैशेषिक पदार्थव्यवस्था का पद्धतिमूलक विमर्श ग्रन्थ के षष्ठ अध्याय में समुच्चय तत्त्व को स्वतन्त्र पदार्थ के रूप में सिद्ध करने के लिए अनेक युक्तियाँ प्रस्तुत की गई है (पृ. 223-227)। समुच्चय शास्त्र की विवेचना के सन्दर्भ में महत्त्वपूर्ण पारिभाषिक पदार्थों की हिन्दी रूपान्तर भी प्रस्तुत किया गया है। राजस्थान विश्वविद्यालय में तर्कशास्त्र का अध्यापन हिन्दी भाषा के माध्यम से मेरे द्वारा एकाधिक संवत्सरों में किया गया था। उस समय गणितीय तर्कशास्त्र के समस्त पारिभाषिक शब्दों का हिन्दी भाषा में अर्थाधारित रूपान्तर किया गया था जो कि अभी अप्रकाशित है तथा नव्य न्याय के पदार्थों का हिन्दी में विवेचन भी मेरे द्वारा पं. महेशचन्द्र न्याय रत्न के ग्रन्थ *नव्यन्याय भाषाप्रदीप* के अनुवाद के रूप में किया गया है। वह भी अप्रकाशित है।

प्रस्तुत ग्रन्थ को हिन्दी दार्शनिक साहित्य में महत्त्वपूर्ण स्वीकार करने के लिए देवर्षि कलानाथ शास्त्री जी का हार्दिक साधुवाद।

— * —

धर्मधर्मिभेदमूलक तत्त्वमीमांसा : आचार्य विश्वम्भर पाहि के नव्य–वैशेषिक दर्शन के विशेष सन्दर्भ में

आनन्द मिश्र

वैशेषिक पदार्थव्यवस्था की उपयुक्त समझ उसके विशेष ऐतिहासिक विवेचन के बदले वैचारिक विश्लेषण से ही हो सकती है। जो चीज जरूरी है वह है वैशेषिक पदार्थव्यवस्था के आन्तरिक तर्कशास्त्र को उद्घाटित करना। देखा जाए तो वैशेषिक आचार्यों द्वारा प्रस्तुत पदार्थों की सरणी वस्तुवादी पदार्थव्यवस्था का आदर्श नमूना है। वैशेषिक आचार्य बौद्धों के विपरीत प्रथमतः वस्तुवादी हैं। अब इस वस्तुवाद का एक प्रमुख आनुषंगी सिद्धान्त है अवयव–अवयवी में, धर्म–धर्मी में भेद। इस धर्म–धर्मि भेद की आधारभूत मान्यता पर टिके वैशेषिक वस्तुवाद के लिए गुण और कर्म से पृथक् उसके आश्रयरूप द्रव्य की सिद्धि में कोई परेशानी नहीं होती है। गुण या कर्म निराधार नहीं रह सकते। उनका कोई न कोई आश्रय अवश्य होगा, वह आश्रय ही द्रव्य है। कणाद जब **'क्रियागुणवत् समवायिकारणमिति द्रव्यलक्षणम्'** कहते हैं तो वस्तुतः वे यही कहना चाहते हैं। इससे पूर्व बौद्धों का कहना था कि गुणों से पृथक् द्रव्य की सत्ता को, धर्म से पृथक् धर्मी को, अवयवों के संघात से अतिरिक्त अवयवी पदार्थ को मानने की कोई जरूरत नहीं है। इस पर वैशेषिक आचार्यों का कहना है कि धर्मी धर्म से, अवयवी अवयव से भिन्न होता है। अतः गुण और क्रिया से भिन्न तदाश्रय रूप द्रव्य की सत्ता निर्विवाद है। देखा जाए तो गुणों या क्रियाओं के आश्रय रूप में गुणी या क्रियावान् की पृथक् सत्ता को मानने वाले वे ही हो सकते हैं जो सामान्य को किसी न किसी रूप में मानते हों। बौद्धों के लिए विशिष्ट अनुभूतियाँ ही सत्य हैं, इन अनुभूतियों के संघात से भिन्न कोई 'वस्तु' नहीं है। अब जब घट, पटादि वस्तु ही संघात है तो फिर घटत्व, पटत्व तो निरे विकल्प ही ठहरते हैं। लेकिन यह सहज रूप से देखा जा सकता है कि जब तक हम 'घटत्व, 'पटत्व' जैसे सामान्यों को नहीं मानेंगे और बौद्ध इस तरह के अनेकानुगत सामान्य को नहीं मानते तब तक घट, पट आदि की स्वतंत्र सत्ता नहीं मानी जा सकती । अस्तु, वैशेषिक पदार्थव्यवस्था में 'सामान्य' एक स्वतन्त्र पदार्थ तो है ही, जो महत्त्वपूर्ण है वह यह कि इसका स्वतन्त्र पदार्थत्व ही 'द्रव्य' सिद्धि का प्रधान कारणभूत बनता है। पुनश्च यदि द्रव्य अनेक हैं जैसा कि बहुतत्त्ववादी वैशेषिक मानते हैं तो फिर जहाँ एक तरफ एक ही तरह के विभिन्न द्रव्यों की निजता को व्याख्यायित करने

के लिए 'विशेष' नामक पदार्थ को मानना जरूरी हो जाता है वहीं नानात्व और भेद की सिद्धि के लिए 'अभाव' को स्वतंत्र पदार्थ के रूप में मानना अनिवार्य हो जाता है। यही नहीं, देखा जाए तो 'सामान्य' की भी सत्ता 'अभाव' की पूर्वापेक्षा रखती है। विभिन्न घटों में रहने वाला 'घटत्व', पटों में रहने वाले 'पटत्व' से भिन्न है। इसी तरह 'पटत्व' का घट में सर्वथा अभाव है। अब ये सब बातें 'अभाव' की पूर्वापेक्षा रखती हैं। एवंप्रकारेण हम देख सकते हैं कि वैशेषिक पदार्थव्यवस्था के विभिन्न पदार्थ किस प्रकार परस्पर एक दूसरे से जुड़े हुए हैं और उनका अस्तित्व अन्यों पर निर्भर करता है। जहाँ तक 'समवाय' का प्रश्न है तो यह सहज समझा जा सकता है कि किस प्रकार वैशेषिक पदार्थव्यस्था के ढाँचे में यदि विभिन्न पदार्थ ईंटों का काम करते हैं तो समवाय गारे का। समवाय जहाँ गुण, कर्म, सामान्य एवं विशेष को द्रव्य के साथ जोड़ता है वहीं सामान्य को गुणों तथा कर्मों से तथा अवयवी को अवयव से भी सम्बद्ध करता है।

यहाँ धर्मधर्मिभेद पर किंचित् विस्तार से चर्चा अपेक्षित होगी जिसे प्रो0 विश्वम्भर वैशेषिक तत्त्वमीमांसा की आधारभूत मान्यता के रूप में स्वीकार करते हैं। पाहि के अनुसार सम्पूर्ण वैशेषिक पदार्थव्यवस्था उसके धर्मधर्मिभेदमूलक आधारभूत मान्यता से निगमित होती है।1 न्यायवैशेषिक दर्शन धर्मधर्मिभेद को स्वीकार करता है। इसके विपरीत सांख्य का सिद्धान्त धर्मधर्मितादात्म्य का है, वहीं बौद्ध धर्ममात्रसद्भाव के सिद्धान्त को मानते हैं जबकि वेदान्ती धर्मिमात्रसद्भाव के सिद्धान्त को। न केवल सम्पूर्ण न्यायवैशेषिक पदार्थव्यवस्था अपितु उसके कारणतादि अन्य दूसरे सिद्धान्तों का आधार यह आधारभूत धर्मधर्मिभेद सिद्धान्त है। धर्मधर्मिभेद सिद्धान्त से तात्पर्य है कि धर्म से पृथक् धर्मी की, गुण से पृथक् द्रव्य की या अवयवों से अतिरिक्त अवयवी की पृथक् सत्ता है तथा अवयव और अवयवी भिन्न-भिन्न हैं। जब हम किसी वस्तु यथा घट, पट आदि को देखते हैं और उसके अन्दर रूप, स्पर्श, लम्बाई, चौड़ाई आदि अनेक गुणों को या हिलने-डुलने आदि की क्रिया देखते हैं तो यह प्रश्न स्वाभाविक रूप से उठता है कि क्या वे वस्तु जिसमें गुण, क्रिया आदि अनेक प्रकार के धर्म दिखते हैं वे उन धर्मों से भिन्न हैं। अर्थात् क्या पट और पट का रूप ये दोनों अलग-अलग वस्तुएँ हैं अथवा दोनों एक ही वस्तुएँ हैं अथवा कोई अन्य स्थिति है ? नैयायिकों का उपर्युक्त समस्या के समाधान में कहना है कि 'पट' और 'पटरूप' तत्त्वतः दो भिन्न वस्तुएँ हैं यद्यपि वे एक साथ पायी जाती हैं। वे दोनों इतनी भिन्न-भिन्न हैं कि इनके कारण भी भिन्न-भिन्न हैं। जिस प्रकार 'पट' 'पटरूप' से भिन्न है, उसी प्रकार पट में रहने वाली गति या क्रिया भी पट से भिन्न वस्तु है। इसी प्रकार पट में रहने वाला पटत्व (सामान्य) भी पट से भिन्न है। इन 'रूप' आदि धर्मों से भिन्न सर्वथा पृथक् 'पट' किस प्रकार की वस्तु है, इस पर न्याय कहता है कि रूप आदि धर्मों से भिन्न धर्मी का अनुभव मनुष्य की सामान्य बुद्धि को साक्षात् रूप से होता है, इसका निषेध नहीं किया जा सकता। इस प्रकार धर्मधर्मिभेद न्यायवैशेषिक सम्प्रदाय का आधारभूत सिद्धान्त है। यहाँ बौद्ध, वेदान्ती आदि कह सकते हैं कि यदि 'पट' और 'पटरूप' सर्वथा भिन्न वस्तु होते तो कभी तो

गौ–अश्व के समान अलग–अलग पाये जाते । इस पर न्यायवैशेषिक कहता है कि पट और पटरूप, द्रव्य और गुण, धर्मी और धर्म यद्यपि सर्वथा भिन्न वस्तु हैं, परन्तु इनका यह भी स्वभाव है कि उनमें एक वस्तु ऐसी है जो दूसरी के बिना नहीं पायी जाती अर्थात् 'पटरूप' पट के बिना कभी नहीं पाया जाता। ऐसी वस्तुओं के परस्पर सम्बन्ध को समवाय कहते हैं। एवंप्रकारेण हम देखते हैं कि न्यायवैशेषिक आचार्य पहले तो दार्शनिक विश्लेषण के द्वारा एक साथ प्रतीत होने वाले द्रव्य और गुण या कर्म को अलग–अलग कर देते हैं, फिर उनको जोड़ने के लिए समवाय नामक एक नए पदार्थ की कल्पना करते हैं। बहरहाल, हम देख सकते हैं कि 'समवाय' का सिद्धान्त धर्मधर्मिभेद सिद्धान्त का आनुषंगी सिद्धान्त है। इसी तरह देखा जाए तो इस सिद्धान्त के आधार पर ही द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य और समवाय पदार्थों की अवाप्ति होती है। यहाँ सहज ही यह प्रश्न उठता है कि न्यायवैशेषिक दार्शनिक आखिर क्यों द्रव्य और गुण, पट और पटरूप जो वस्तुतः अलग–अलग नहीं प्रतीत होते उनको अलग–अलग कहते हुए उन्हें तत्त्वतः भिन्न बतलाता है और द्रव्य, गुण, कर्म, समवाय जैसे पदार्थों को अपनी पदार्थव्यवस्था में स्थान देता है। जाहिर है बाह्य जगत् के अस्तित्व को मानने के लिए नैयायिकों को यह आवश्यक हो जाता है कि वे धर्मधर्मिभेद स्वीकार करें । यहाँ यह प्रश्न उठाया जा सकता है कि बाह्यार्थवाद या कहिए कि वस्तुवाद और धर्मधर्मिभेद में कौन सिद्धान्त मौलिक व आधारभूत है? विश्वम्भर पाहि के अनुसार यह धर्मधर्मिभेद होगा। धर्मधर्मिभेद के आधार पर ही द्रव्य, गुण, कर्म, समवाय जैसे पदार्थों की प्राप्ति होती है और असत्कार्यवाद जैसे कारणता के सिद्धान्तों का निगमन होता है। हाँलाकि यह कहा जा सकता है कि यदि हम आधारभूत सिद्धान्त वस्तुवाद मानें तो जहाँ उससे हमें धर्मधर्मिभेद की प्राप्ति हो जाती है और फलतः द्रव्य गुण, कर्म, समवाय जैसे पदार्थों की स्वीकृति के पीछे का तर्क मिल जाता है, वहीं सामान्य और अभाव जैसे पदार्थों की स्वीकृति के पीछे का आधार भी स्पष्ट हो जाता है और सविकल्पक प्रत्यक्षवाद, प्रतिसन्धानवाद आदि की भी सम्यक् व्याख्या हो जाती है।

यहाँ ध्यातव्य है कि यद्यपि सांख्य दर्शन भी बाह्यार्थवादी है, वह भी धर्म और धर्मी दोनों को यथार्थ मानता है, परन्तु वह नैयायिकों की तरह धर्म–धर्मी में भेद न मानकर उनमें अभेद स्वीकार करता है। सांख्य का पक्ष है कि द्रव्य और गुण, कारण और कार्य दोनों ही यथार्थ हैं, वास्तविक हैं, पर इससे यह निगमित नहीं होता है कि दोनों भिन्न–भिन्न हैं। सही तो यह है कि कथित गुण या कार्य वस्तुतः द्रव्य या कारण की ही अवस्था विशेष है। पर तन्तु से भिन्न नहीं, कुण्डल स्वर्ण से भिन्न नहीं अपितु उसी की अवस्था है। अब धर्म और धर्मी दोनों को यथार्थ मानना तथा साथ ही उन्हें अभिन्न मानना आत्म–विरोध को ही प्रदर्शित करता है । वस्तुतः इस तरह का मत अन्ततः बाह्यार्थ के निषेध में ही पर्यवसित होता है। कार्य–कारण, गुण–द्रव्य या धर्म–धर्मी का अभिन्नत्व अन्ततः जगत व जागतिक भेदों को भ्रामिक व काल्पनिक सिद्ध करता है। इसीलिए हम देख सकते हैं कि एक सुसंगत परिणामवादी सिद्धान्त या सत्कार्यवाद का

सिद्धान्त विवर्तवाद में फलित होता है। वेदान्त परिणामवाद को उसकी परिणति तक पहुँचाता है। यदि कार्य कारण से अभिन्न है, गुण द्रव्य से अभिन्न है तो फिर कारण या द्रव्य की ही सत्ता को माना जा सकता है। गुण-पर्याय रूप सकल जगत् या समस्त कार्यजगत् वस्तुतः भ्रम मात्र सिद्ध होता है। यदि गुण कार्य से भिन्न नहीं है, कार्य कारण से भिन्न नहीं है तो फिर उनके याथार्थ्य को कैसे स्वीकारा जा सकता है। वे वाचारम्भण मात्र हैं, मिथ्या हैं, भ्रामिक हैं। वस्तुतः सांख्य का बाह्यार्थवाद उसकी मूल निष्ठा का विषय नहीं है, उसकी मूल निष्ठा प्रकृति-पुरूष के भेद या आत्म-अनात्म के भेद प्रदर्शन में है। इसी कारण प्रो. पाहि सांख्य को याज्ञवल्कीय परम्परा का दर्शन बताते हैं। दूसरी ओर काणादीय परम्परा के दार्शनिकों की मूल निष्ठा लोक प्रतीति की सुसंगत व्याख्या में है। यह लोकप्रतीति बाह्यार्थ के अस्तित्व को मानकर चलती है। अब बाह्यार्थ की सुसंगत व्याख्या हेतु हमें गुण-द्रव्य, कार्य-कारण, अवयव-अवयवी या कहिए कि धर्म व धर्मी दोनों की यथार्थता को मानना होगा, साथ ही उनके भेद को मानना होगा। न्याय, वैशेषिक, भाट्ट, प्राभाकर, जैन व वैष्णव वेदान्ती सभी एक स्वर से बाह्यार्थ की रक्षा के लिए न केवल धर्म व धर्मी दोनों की सत्ता को यथार्थ मानते हैं, बल्कि उनकी भिन्नता को भी स्वीकार करते हैं। यहाँ कहा जा सकता है कि ऐसा क्यों माना जाए कि धर्म व धर्मी दोनों को बाह्यार्थ की सिद्धि के लिए मानना आवश्यक है, जब भेद व व्यवहार की सिद्धि धर्मों को मानने से ही हो सकती है तो फिर धर्मों की ही सत्ता को क्यों न माना जाए, क्यों धर्मों के अतिरिक्त धर्मी की भी सत्ता मानी जाए। यहाँ ध्यातव्य है कि जिस प्रकार वेदान्त मात्र धर्मी को ही यथार्थ कहता है और धर्म को काल्पनिक बताता है उसी प्रकार बौद्ध ठीक उलट केवल धर्म की ही सत्ता मानता है। (अभिधार्मिक) बौद्ध धर्म मात्र की सत्ता मानते हैं। बौद्धों का विचार है जब हम घट पटादि वस्तुओं को देखते हैं तो उसके रूप, स्पर्श आदि गुणों के सिवाय उसके अधिष्ठान रूप किसी द्रव्य को मानने की कोई आवश्यकता नहीं है और न ही उसके लिए प्रमाण या तर्क है। कथित द्रव्य या धर्मी कल्पना मात्र है। 'रूप' आदि धर्म ही यथार्थ हैं, वास्तविक हैं। इन विच्छिन्न, क्षणरूप धर्मों की ही सत्ता है, इसके अतिरिक्त कोई द्रव्य या तत्त्व नहीं है। यहाँ यह सहज समझा जा सकता है कि इस प्रकार के सिद्धान्त को यद्यपि परम्परा में विज्ञानवाद के विपरीत बाह्यार्थवाद के रूप में परिकल्पित किया जाता है तथा वैभाषिकों को इसके कट्टर समर्थक के रूप में चिह्नित किया जाता है, पर इससे भी अन्ततः बाह्य जगत् का प्रज्ञप्यमानत्व ही सिद्ध होता है। स्थिर वस्तु-द्रव्यों के रूप में प्रतीयमान सारा जगत् अन्ततः प्रज्ञप्ति मात्र सिद्ध होता है। अस्तु, लोकानुभव की सम्यक् व्याख्या के लिए हमें न केवल धर्मों को अपितु धर्मी को-दोनों को-यथार्थ मानना होगा तथा उनको भिन्न-भिन्न भी मानना होगा।

धर्म-धर्मी भेद सिद्धान्त का ही अनुषंगी सिद्धान्त है अवयव-अवयवी भेद जो न्याय-वैशेषिक वस्तुवाद का आधारभूत सिद्धान्त है। अवयवी अवयवों का समूह या संघात मात्र नहीं है, वह अवयवों से पृथक् एक नई वस्तु है। अवयवों से पृथक् अवयवी

की अतिरिक्त सत्ता को न तो याज्ञवल्कीय परम्परा के सांख्य व वेदान्त जैसे दर्शन स्वीकार करते हैं और न ही अवैदिक बौद्ध दार्शनिक। जबकि न्याय-वैशेषिक आचार्यों की पूरी पदार्थ व्यवस्था इस अवयव-अवयवी भेद पर आधारित है। इन आचार्यों के मत में अवयवों से अतिरिक्त अवयवी की स्वतन्त्र सत्ता है। पट तन्तुमात्र नहीं है, वह तन्तुओं का समूह ही नहीं है, वह उनसे (उनमें) उत्पन्न एक नितान्त नई सृष्टि है। देखा जाए तो यह सिद्धान्त ही नैयायिकों को असत्कार्यवादी बनाता है। दूसरी ओर सांख्यों के अनुसार पट तन्तुओं से अतिरिक्त कोई नई वस्तु नहीं है। तन्तु ही पट रूप में आ जाता है। इसी कारण सांख्य सत्कार्यवादी हैं जबकि न्यायवैशेषिक असत्कार्यवादी। तन्तु रूप अवयवों से नितान्त नवीन पट की उत्पत्ति होती है। अतः कार्य एक नई सृष्टि है, नया आरम्भ है, इसे उसके कारणरूप अवयवों में विघटित नहीं किया जा सकता है। नैयायिकों का कहना है कि तन्तुओं का समूह मात्र पट नहीं है, इसी तरह कपालों का समूह घट नहीं है। अवयवों से पृथक् अवयवी को मानने पर ही सकल दृश्यमान वैविध्य की व्याख्या हो पाएगी, वस्तु जगत् के स्थायित्व की उपपत्ति हो पाएगी तथा प्रमातृ-प्रमेय व्यवहार सम्भव हो पाएगा। अन्यथा कारण की ही सत्ता रह जाएगी-चाहे वह कारण विशृंखलित परमाणु हों, अथवा स्वलक्षण अथवा अविच्छिन्न प्रकृति या निर्विशिष्ट ब्रह्म। यहाँ ध्यातव्य है कि अवयवों से पृथक् अवयवी को नैयायिक वहीं मानते हैं जहाँ अवयवों से एक नई वस्तु की सृष्टि होती है जैसे तन्तुओं से पट की उत्पत्ति के उदाहरण में। दूसरी ओर 'वृक्षों का समूह' वन तथा 'मनुष्यों का समूह' सेना समूह मात्र है कोई नूतन अवयवी नहीं। वास्तव में वृक्ष और मनुष्य अन्त्यावयवी हैं और अन्त्यावयवी पदार्थों का समूह ही विनिर्मित हो सकता है, उनसे नए अवयवी विनिर्मित नहीं हो सकते।[2]

बौद्ध दार्शनिक इस अवयवीवाद का खण्डन करते हैं। उनके अनुसार अलग-अलग विच्छिन्न क्षण रूप धर्मों-स्वलक्षणों-या परमाणु रूप अवयवों से पृथक् किसी नवीन अवयवी को मानने की जरूरत नहीं है। कथित पिण्ड वस्तुतः इनके संघात मात्र हैं-इनसे उत्पन्न कोई नहीं वस्तु नहीं। घट, पट आदि वस्तुएँ वस्तुतः परमाणुओं के संघात मात्र हैं, उनसे विलक्षण कोई नवीन वस्तु नहीं। मोक्षाकर गुप्त *तर्कभाषा* में कहते हैं कि अवयवों से पृथक् अवयवि द्रव्य किसी रूप में अनुभव का विषय नहीं बनता। हम वस्तुओं के पूर्वापरादि भागों को देखते हैं, किसी अवयवी द्रव्य को नहीं—**तथाहि घटादौ परिदृश्यमाने पूर्वापरादिभागं विहाय नान्यत् किञ्चिद् एकमवयविद्रव्यमुपलभामहे।**[3]

पाहि कहते हैं कि अवयवों के संघात से अतिरिक्त अवयवी तत्त्व तथा व्यक्तियों से भिन्न जाति तत्त्व के बिना न्याय-वैशेषिक पदार्थव्यवस्था की कल्पना ही नहीं की जा सकती है। दूसरी ओर बौद्ध इस प्रकार के किसी अवयवी अथवा सामान्य की सत्ता का खण्डन करते हैं। बौद्धों के लिए हमारे ज्ञान के विषय स्वलक्षण हैं। जबकि न्याय वैशेषिक आचार्य अनुभव की सम्यक् व्याख्या करते हुए अनुभव में प्रस्तूयमान घट, पट, वृक्ष आदि वस्तुओं को ही ज्ञान का विषय बताते हैं। दूसरे शब्दों में उनके अनुसार

विषय न अलग-अलग विच्छिन्न क्षण या परमाणु या अवयव है, न ही उनका संघात है अपितु अवयवों से पृथक् एक अवयवी रूप द्रव्य है। प्रो. पाहि कहते हैं "अवयवी के पदार्थत्व एवं प्रत्यक्षविषयत्व न्यायवैशेषिक तत्त्वमीमांसा में पदार्थसिद्धि के प्रक्रिया के आधार हैं। घट, पट, वृक्षादि स्थूल पदार्थों को प्रत्यक्षसिद्ध तत्त्वों के रूप में स्वीकार न करने पर द्रव्य, गुण, कर्म आदि पदार्थों की सिद्धि निराधार हो जाती है।"[4] गौतम *न्यायसूत्र* में कहते हैं कि यदि अवयवी को न माना जाए तो वस्तु का उसकी समग्रता में ग्रहण हो ही नहीं पाएगा—**सर्वग्रहणमवयव्यसिद्धेः**।[5] वात्स्यायन स्पष्ट करते हुए कहते हैं कि यदि अवयवी सिद्ध न होगा तो 'सर्व' का ग्रहण नहीं होगा। यह 'सर्व' क्या है ? द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष, समवाय। ये द्रव्य आदि तो दर्शनविषय (अवयवी) में ही रहते हैं, अवयवी के न रहने पर वे निरधिष्ठान होते हुए कैसे प्रत्यक्ष होंगे ? 'कुम्भोऽयं श्याम एको महान् संयुक्तः स्पन्दते अस्ति मृन्मयश्च' इस प्रकार का व्यवहार अवयवी के लिए देखा जाता है, अवयव के लिए नहीं। गुणादि धर्म इसी अवयवी (घट द्रव्य) में है, न कि अवयव समूह में। पुनः गौतम कहते हैं कि यदि अवयव से पृथक् अवयवी रूप द्रव्यान्तर को नहीं माना जाए तो धारण (इकट्ठा पकड़कर उठाना) तथा आकर्षण (इकट्ठा खींचना) की उपपत्ति नहीं हो पाएगी-धारणाऽकर्षणोपपत्तेश्च।[6] न्यायसूत्र 2/1/31 से 2/1/37 तक विषयपरीक्षाप्रकरण में तथा 4/2/4 से 4/2/17 तक अवयविप्रकरण में अवयवी सम्बन्धी विस्तृत चर्चा प्राप्त होती है। चर्चा का आरंभ गौतम बड़े ही रोचक ढंग से इस प्रश्न से करते हैं कि क्यों नहीं वृक्षादि के कथित प्रत्यक्ष को अनुमान ही कहा जाए क्योंकि प्रत्यक्ष में तो वृक्षादि के एकदेश का ही तो ग्रहण होता है। आगे के सूत्रों में गौतम के उत्तर की व्याख्या करते हुए वात्स्यायन कहते हैं कि प्रत्यक्ष हो अथवा अनुमान, उनके विषय की व्याख्या के लिए हमें यह मानना होगा कि विषय का उसकी सम्पूर्णता में ही ग्रहण होता है। और विषयक का उसकी सम्पूर्णता में ग्रहण करने के लिए यह मानना होगा कि अवयवों से पृथक् अवयवी अन्य ही है और यह एक अवयवी द्रव्य ही हमारे प्रत्यक्ष आदि का विषय बनता है न कि अवयवों का संघात।

अवयवी की सिद्धि हेतु सबसे महत्वपूर्ण तर्क प्रतिसन्धान का तथ्य है। जिस मेज को मैं देख रहा हूँ उसी का स्पर्श हाथ से कर रहा हूँ। इस प्रकार का प्रतिसन्धान यह सिद्ध करता है कि वस्तुतः चक्षुरिन्द्रिय व स्पर्शेन्द्रिय से एक ही धर्मी रूपी मेज का अनुभव होता है। व्योमशिवाचार्य कहते हैं-रूपं हि चक्षुसैव गृह्यते स्पर्शस्त्वगिन्द्रियेण। द्वीन्द्रियग्राह्यं तु द्रव्यम्। कथमेतत्? प्रतिसन्धानात्। तथा हि-यमहमद्राक्षं चक्षुषा तमेव स्पृशामि, यं चास्पृशं तमेव पश्यामीति। न चैं द्वाभ्यामिन्द्रियाभ्यामेकार्थग्रहणं विना प्रतिसन्धानं न्याय्यम्। रूपस्पर्शयोश्च प्रतिनियतेन्द्रियग्राह्यत्वादेतन्न सम्भवतीति।[7]

आचार्य पाहि के अनुसार नैयायिक घट, पटादि अवयवियों के प्रतिसन्धान के तथ्य से उनके तथा प्रतिसन्धाता रूपी ज्ञाता के एकत्व, अक्षणिकत्व एवं असंघातस्वरूप की सिद्धि एक साथ ही कर लेते हैं। प्रतिसन्धान की प्रामाणिकता से ही ज्ञाता एवं ज्ञेय में

परस्पर भेद, उनका अक्षणिकत्व व एकत्व सिद्ध हो जाता है। उक्त प्रकार के प्रतिसन्धान का उदाहरण प्रस्तुत करते हुए वात्स्यायन कहते हैं कि मैंने चक्षुरिन्द्रिय से जिसका ग्रहण किया था उसका स्पर्शेन्द्रिय से भी ग्रहण कर रहा हूँ, मैंने जिसका स्पर्शेन्द्रिय से ग्रहण किया था उसका दर्शन चक्षु से कर रहा हूँ। यहाँ पर चाक्षुष एवं स्पार्शन प्रत्यक्षरूपी ज्ञान द्वय एकविषयक तथा एकाश्रयक रूप में प्रतिसन्धीयमान होते हैं, न कि संघातकर्तृक अथवा किसी एक इन्द्रियकर्तृक (चक्षु या स्पर्श) के रूप में : **यमहमद्राक्षं चक्षुषा तं स्पर्शनेनापि स्पृशामि । यं चास्पार्क्षं स्पर्शनेन तं चक्षुषा पश्यामीति। एकविषयौ चेमौ प्रत्ययावेककर्तृकौ प्रतिसन्धीयेते, न च संघातकर्तृकौ, नेन्द्रियेणैककर्तृकौ।**[8] प्रो. पाहि कहते हैं कि उपर्युक्त उदाहरण से जहाँ एक तरफ रूप तथा स्पर्शगुणविशिष्ट संघातेतर धर्मी रूप विषयतत्त्व का अस्तित्व, अक्षणिकत्व एवं एकत्व सिद्ध हो जाता है वहीं दूसरी तरफ चाक्षुष तथा स्पार्शन प्रत्यक्ष के कर्त्ता के रूप में असंघातस्वरूप धर्मी रूपी आत्मतत्त्व का अस्तित्व, अक्षणिकत्व एवं एकत्व भी सिद्ध हो जाता है।

एक अवयवी द्रव्य रूपी विषय की सिद्धि इस बात से भी होती है कि यह अवयवी द्रव्य या धर्मी किसी एक प्रमाणविशेष से ही नहीं अपितु कई एक प्रमाणों का एक साथ विषय बनता है। दूसरे शब्दों में कहें तो एक विषय का ज्ञान एक ही नहीं अपितु कई एक प्रमाणों द्वारा संभव होने का तथ्य अर्थात् प्रमाणसम्प्लवन की संभावना विषय के स्वरूप को अवयवी रूप या धर्मीरूप सिद्ध करता है। यहाँ ध्यातव्य है कि एक विषय में अनेक प्रमाणों की प्रवृत्ति को प्रमाणसम्प्लव कहा जाता है—**एकस्मिन् विषयेऽनेकप्रमाणप्रवृत्तिः सम्प्लवः।**[9] न्यायवैशेषिकों के इस सिद्धान्त के खिलाफ बौद्ध प्रमाणव्यवस्थावाद में विश्वास करते हैं। जिसके अनुसार एक विषय का ग्रहण एक से अधिक प्रमाण से संभव नहीं है। भाष्यकार वात्स्यायन कहते हैं कि जब कोई व्यक्ति आप्तवाक्य से देश विशेष में अग्नि होने के ज्ञान के अनन्तर उस देश के प्रति अग्रसर होता है एवं धूम दर्शन से वहाँ पर अग्नि होने का अनुमान करता है, तब तीन भिन्न-भिन्न प्रमाणों से एक ही वह्नि का ज्ञान होता है। यह सही है कि प्रत्यक्ष में वस्तु का ग्रहण भिन्न ढंग का तथा अनुमान में उसका ग्रहण भिन्न ढंग का होता है। यही सही है कि चाक्षुष प्रत्यक्ष से वस्तु जिस ढंग से गृहीत होती है उसी प्रकार का ग्रहण स्पार्शन प्रत्यक्ष से नहीं होता है। पर इन सब ज्ञानों में धर्मी रूप विषय एक ही होता है। देखा जाए तो इस धर्मिनिष्ठ विषयता की अपेक्षा से ही प्रमाणसम्प्लव की बात कही जाती है-**"कथं तर्हि तेषां सम्प्लवः, सर्वत्र विषयभेदस्यदर्शितत्वात्? सत्यम्, धर्म्यभिप्रायेण सम्प्लवः कथ्यते।"**[10] अर्थात् प्रमाणसम्प्लव धर्मी के अभिप्राय से होता है। विभिन्न ज्ञान की उक्त स्थितियों में धर्मी वही रहता है। उसी अग्नि रूपी धर्मी के बारे में शब्द ज्ञान होता है, धूम हेतु से अनुमान होता है तथा लालिमा, दाहकता आदि धर्मों सहित धर्मी का प्रत्यक्ष होता है। वस्तुतः जब उद्योतकर यह कहते हैं कि गन्धादि के ग्रहण में व्यवस्था है और पृथिवी आदि के ग्रहण में सम्प्लव तो वे भी वस्तुतः यही कहना चाहते हैं कि धर्मी सामान्य, द्रव्य सामान्य या अवयवी सामान्य के ग्रहण में विभिन्न प्रमाणों का सम्प्लव मानना होगा। एक

ही प्रमाण द्वारा विभिन्न कालों में उसी धर्मी, अवयवी द्रव्य के ग्रहण को स्वीकार करना न्यायसम्मत वस्तुवाद की रक्षा के लिए अत्यन्त अनिवार्य है। इस अनिवार्यता की ओर संकेत करते हुए प्रो. पाहि कहते हैं कि निरंकुश इन्द्रिय व्यवस्थावाद संघातवाद के लिए आधार प्रस्तुत करता है। धर्मधर्मिभेदमूलक तत्त्वमीमांसा के निर्माण के लिए प्रमाणव्यवस्थावाद तथा निरंकुश इन्द्रियव्यवस्थावाद का खण्डन करना काणादीय परम्परा के दार्शनिकों के लिए अपनी प्राणरक्षा का प्रश्न है।[11] यहाँ ध्यातव्य है कि रूप, रस, स्पर्श, गन्ध आदि बाह्येन्द्रियग्राह्य गुण रूपी विषयों के स्थल में इन्द्रियसंकर संभव न होने से इन्द्रियव्यवस्था स्वीकार करना आवश्यक है। पर इस तरह की इन्द्रिय व्यवस्था कहीं न कहीं संघातवाद की ओर ले जाती है। इस संघातवाद के खण्डन के लिए धर्म से पृथक् द्रव्य की सत्ता की स्वीकृति अनिवार्य है। इसीलिए प्रो. पाहि कहते हैं कि लोक प्रतीति के अनुरूप घट, पट आदि अवयवियों में इन्द्रियसम्प्लव तथा रूप, रस, स्पर्श, गन्धादि गुणों का यथाक्रम चक्षु, रसना, स्पर्श एवं घ्राणेन्द्रिय द्वारा संयुक्तसमवायरूपी सन्निकर्ष द्वारा ग्रहण स्वीकार करना आवश्यक है। जो घट चक्षु से गृहीत होता है वही पुनः स्पर्शेन्द्रिय से भी गृहीत होता है।[12]

उपर्युक्त विश्लेषण से स्पष्ट है कि 'वस्तु' तत्त्व की सिद्धि व उसका अवगाहन वैशेषिक दर्शन का मुख्य लक्ष्य है। यह वस्तुतत्त्व ज्ञानबाह्य व स्वतन्त्र है। यह न तो मात्र धर्म रूप है और न मात्र धर्मी रूप तथा साथ ही यह न तो शुद्ध सत् मात्र है। वैशेषिक आचार्य इसे 'पदार्थ' की संज्ञा से अभिहित करते हैं। पदार्थ-धर्म-मीमांसा ही वैशेषिक दर्शन का मुख्य कार्य रहा है। वैशेषिक मूल में पदार्थशास्त्र है, एक पदार्थ-व्यवस्था है। वैशेषिक आचार्यों के अनुसार जगत् में ऐसी कोई वस्तु नहीं है जो अज्ञेय और अनभिधेय है। जो कुछ भी है वह अभिधेय और प्रमेय है। इस प्रमेय जगत् को परम्परागत वैशेषिक आचार्य सप्त पदार्थों में वर्गीकृत करते हैं-द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष, समवाय और अभाव। मूलतः यह पदार्थ-व्यवस्था धर्म-धर्मी व्यवस्था में विश्लेष्य है। इस पदार्थ-व्यवस्था के आन्तरिक तर्क को उद्घाटित करना आचार्य विश्वम्भर पाहि का मूल लक्ष्य रहा है। सुगठित पदार्थ-व्यवस्था कतिपय अन्य पदार्थों की अपेक्षा रखती है तथा एतद् विषयक परम्परागत मत में कई एक संशोधनों की बलवती आवश्यकता महसूस करती है। पाहि अपने अध्ययन में यही दिखाते हैं और तदनुरूप प्रयास करते हैं। इस दृष्टि से उनका अध्ययन जहाँ एक तरफ भासर्वज्ञ और रघुनाथ शिरोमणि की परम्परा को आगे बढ़ाता है वहीं दूसरी ओर फ्राउवाल्नर के ऐतिहासिक, डी. एन. शास्त्री के ज्ञानमीमांसीय और हाल्बफास के सत्तामीमांसीय अध्ययनों की अपेक्षा अधिक तार्किक विवेचना प्रस्तुत करता है।

सन्दर्भ एवं टिप्पणियाँ

1. तात्त्विक सिद्धान्त की दृष्टि से भारतीय दर्शन की दो प्रमुख धाराएँ हैं-एक वैदिक नित्यवाद की धारा तथा दूसरी बौद्ध सन्तानवाद की धारा। प्रथम धारा जहाँ नित्यवाद, आत्मवाद व द्रव्यवाद

की दार्शनिक विचारधाराओं को पोषित करती है वहीं दूसरी धारा अनित्यवाद, अनात्मवाद व अद्रव्यवाद को परिपुष्ट करती है। बौद्ध सन्तानवाद के विपरीत वैदिक नित्यवाद की दार्शनिक परम्पराओं को आचार्य विश्वम्भर पाहि दो मूल धाराओं में प्रवाहित होते देखते हैं। पाहि का मन्तव्य है कि जहाँ नित्यवाद की पोषक कुछ परम्परायें आत्म व अनात्म या विषयी व विषय के भेद पर मूलतः आधारित हैं वहीं दूसरी ओर कुछ अन्य परम्परायें धर्म एवं धर्मी के भेद पर आधारित हैं। प्रथम धारा के पोषक दार्शनिकों का मानना है कि विषयी एवं विषय, आत्म एवं अनात्म परस्पर अत्यन्त भिन्न एवं विरूद्ध स्वभाव के हैं । अतः इनका स्वरूप निरूपण अलग-अलग प्रारूपों की अपेक्षा रखता है। वैदिक नित्यवाद की इस धारा को पाहि याज्ञवल्कीय धारा बताते हैं तथा उनका मानना है कि कपिल प्रोक्त सांख्य, पतंजलि का योग-प्रस्थान तथा अद्वैत वेदान्त इस याज्ञवल्कीय धारा के प्रमुख दर्शन हैं। इस याज्ञवल्कीय धारा का आधारभूत सिद्धान्त विषय-विषयी भेद का सिद्धान्त है जिसका निर्वचन *बृहदारण्यकोपनिषद्* में याज्ञवल्क्य की उस उक्ति में प्राप्त होता है जिसमें वे कहते हैं 'येनेदं सर्वं विजानाति तं केन विजानीयात् .....विज्ञातारमरे केन विजानीयात्।' विषय तत्त्व की तत्त्वमीमांसीय परतन्त्रता, विषयी का एकत्व-अनेकत्व तथा विषयी-विषय के सम्बन्ध आदि की समस्यायें याज्ञवल्कीय परम्परा के अन्तर्विवाद के प्रमुख विषय रहे हैं। इस परम्परा के दार्शनिक सामान्य की सत्ता को सिरे से खारिज करते हैं।

वैदिक नित्यवाद की याज्ञवल्कीय परम्परा से भिन्न दूसरी परम्परा को विश्वम्भर पाहि काणादीय परम्परा की संज्ञा से व्यंजित करते हैं। काणादीय परम्परा धर्मधर्मिभेदमूलक तत्त्वमीमांसीय विश्लेषण पर आधारित है। "इस परम्परा में आत्म एवं अनात्म (विषयी एवं विषय) तत्त्वों का स्वरूप निरूपण एक ही पद्धति परक धर्म-धर्मी के प्रारूप से किया जाना आवश्यक है। कणाद का वैशेषिक, अक्षपाद गौतम का न्याय एवं जैमिनि की मीमांसा इस परम्परा के प्रमुख दर्शन हैं। इसके अतिरिक्त जैन तथा अद्वैतेतर वेदान्त परम्पराएँ भी इसी वर्ग में समाहित की जा सकती हैं।" याज्ञवल्कीय परम्परा के विपरीत काणादीय परम्परा में सामान्य, दिक् एवं काल वस्तुसत् के रूप में स्वीकृत हैं। सविकल्पकप्रत्यक्षवाद, द्रव्यवाद, आत्मवाद, अवयविवाद व सामान्य को लेकर इस परम्परा में महत्वपूर्ण दार्शनिक विमर्श प्रस्तुत हुए। यह परम्परा धर्मधर्मिभेद तथा कार्यकारण सम्बन्ध की आधारभूतता को स्वीकार करते हुए आत्म एवं अनात्म तत्त्वों के स्वरूप निरूपण के लिए एक ही सामान्य पद्धतिपरक प्रारूप अपनाती है। यहाँ यह भी ध्यातव्य है कि याज्ञवल्कीय धारा की अद्वैत परम्परा के विपरीत काणादीय परम्परा परमार्थ सत् एवं व्यावहारिक सत् जैसे किसी भेद को सिरे से खारिज करती है।

2. यहाँ ध्यातव्य है कि पाहि का इस विषय में मत परम्परागत मत से भिन्न है। पाहि समूह या संघात (समुच्चय, समुदाय) को भी पदार्थ के रूप में सिद्ध करते हैं। पाहि का तर्क है कि यदि धर्म -धर्मि भेद पर वैशेषिक पदार्थ व्यवस्था आश्रित है तो उसे समुच्चय को पदार्थ के रूप में स्वीकार करना होगा क्योंकि समुदायियों से समुदाय भिन्न होता है। संघात पदार्थ लोक व्यवहार तथा शास्त्र दोनों में ही प्रसिद्ध है। नक्षत्र-पुंज, धान्य-राशि, गज-यूथ आदि प्रसिद्ध सार्थक अभिव्यक्तियाँ संघातवाचक हैं। समूहालम्बन-ज्ञान के विषय के रूप में समुदायियों से भिन्न

समुदाय रूपी स्वतन्त्र पदार्थ अवश्य स्वीकार्य है। पाहि कहते हैं कि समुच्चय (समुदाय, संघात) रूपी स्वतन्त्र कोटि का पदार्थ न स्वीकार करने पर संख्याशास्त्र तथा गणितशास्त्र की अन्य शाखाओं के विषय रूपी पदार्थों के लिए तत्त्वमीमांसीय आधार प्रस्तुत करना संभव नहीं हो पाएगा।

विस्तृत विवेचन के लिए देखें,

विश्वम्भर पाहि, *वैशेषिक पदार्थव्यवस्था का पद्धतिमूलक विमर्श*, दर्शन विभाग, राजस्थान विश्वविद्यालय, जयपुर, 2000, पृ0 201–252।

साथ ही देखों, आनन्द मिश्र, *प्रो0 विश्वम्भर पाहि का नव्य वैशेषिक दर्शन*, *उन्मीलन*, वर्ष 16 अंक 1, जनवरी, 2002।

3. मोक्षाकर गुप्त, *बौद्ध–तर्कभाषा*, सं. डॉ. रघुनाथ गिरि, वाराणसी : प्राच्य प्रकाशन, 1969, पृ0 36।
4. विश्वम्भर पाहि, *वैशेषिक पदार्थव्यवस्था का पद्धतिमूलक विमर्श*, दर्शन विभाग, राजस्थान विश्वविद्यालय, जयपुर, 2000, पृ0 160।

   विस्तृत विवेचन के लिए देखों, उपर्युक्त पुस्तक का सप्तम अध्याय 'पदार्थव्यवस्था में अवयवी तत्त्व की अपरिहार्यता'।
5. गौतम, *न्यायसूत्र*, 2/1/35।
6. *न्यायसूत्र*, 2/1/36।
7. *व्योमशिवाचार्य*, व्योमवती, सं. गोपीनाथ कविराज एवं ढुण्डिराज शास्त्री, चौखम्भा अमरभारती प्रकाशन, वाराणसी, 1983, पृ0 44।
8. वात्स्यायन, *न्यायभाष्य*, 3/1/1।
9. जयन्तभट्ट, *न्यायमंजरी*, आनन्द झा कृत हिन्दी अनुवाद सहित, सं0 डॉ0 किशोरनाथ झा, कामेश्वर सिंह दरभंगा संस्कृत विश्वविद्यालय, दरभंगा, 2001, प्रथम भाग, पृ0 77।
10. देखें, वहीं पृ0 82।
11. विश्वम्भर पाहि, *वैशेषिक पदार्थव्यवस्था का पद्धतिमूलक विमर्श*, पृ0 35।
12. देखों, वहीं, पृ0 35।

    पाहि के एतद् विषयक विचारों के लिये देखें, आनन्द मिश्र, "*प्रमाणव्यवस्था एवं प्रमाणसम्प्लव*", *उन्मीलन*, वर्ष 23 अंक 2, जुलाई, 2009।

दर्शन एवं धर्म विभाग
काशी हिन्दू विश्वविद्यालय
वाराणसी–221005
Email : anandphil@gmail.com

आचार्य विश्वम्भर पाहि की टिप्पणी

यह निर्विवाद है कि 'धर्म' एवं 'धर्मी' पदद्वय पदार्थ कोटि के वाचक नहीं है। जिस प्रकार किसी भी पदार्थ विशिष्ट ज्ञान का विशेष्य अथवा प्रकार के रूप में भासित हो सकता है उसी प्रकार पदार्थ चाहे किसी भी कोटि का हो, वह धर्म अथवा धर्मी की भूमिका निभा सकता है। इसलिए *प्रशस्तपाद भाष्य* की *किरणावली* टीका में आचार्य उदयन लिखते हैं—"यद्यपि धर्म अपि षड्भ्यो नातिरिच्यन्ते तथापि ते एव परस्पर सङ्क्रान्तापन्ना परस्परविवेकायोपयोज्यन्त इति पृथगुच्यन्ते" (गायकवाड़ संस्करण, 1971 पृ. 19, एसियाटिक सोसायटी संस्करण, 1989, पृ. 133)

धर्म आधार स्वरूप है एवं धर्मी आधेय स्वरूप, सामान्यतया उनके बीच भेद सम्बन्ध ही रहता है परन्तु अपवाद के स्वरूप उनके बीच अगत्या अभेद सम्बन्ध भी स्वीकार्य होता है। उदाहरणस्वरूप संयोग सम्बन्ध केवल द्रव्यों के बीच रहता है अत: घटाभावरूपी अधिकरण में घटपटादि रूपी पदार्थ संयोग सम्बन्ध से नहीं रह सकते हैं अत: घटाभाव रूपी अधिकरण में घट का संयोग सम्बन्ध से अभाव ही रहता है, यह निर्विवाद रूप से सत्य है कि 'घटाभाव: घटाभाववान्,' परन्तु इस अपवाद के कारण धर्म एवं धर्मी के भेद सम्बन्ध अस्वीकार्य नहीं हो जाता है। धर्म एवं धर्मी के बीच अभेद सम्बन्ध स्वीकार करने पर धर्मी ज्ञान का विषय होने पर उसके सारे धर्म भी ज्ञान का विषय हो जाना चाहिये जो कि वस्तुत: नहीं होता है। उदाहरणस्वरूप एक प्राणी का सर्प के रूप में ज्ञान हो जाने पर भी यह संशय हो सकता है कि वह सर्प विषाक्त है या विषरहित। अन्य शब्दों में धर्म एवं धर्मी के बीच अभेद सम्बन्ध स्वीकार करने पर संशय के लिए कोई अवकाश नहीं रह जाता है, परन्तु संशय सर्वलोक प्रतीति सिद्ध है।

तत्त्व मीमांसा का निर्माण भेद एवं अभेद सम्बन्धों की परिष्कृत परिभाषाओं की अपेक्षा रखता है। प्रत्येक पदार्थ a स्वयं से अवश्य अभिन्न है यदि a b से अभिन्न है तो b भी a से अभिन्न है। यदि a b से अभिन्न है एवं b c से अभिन्न है तो a भी c से अभिन्न है। पुनश्च यदि a में एक धर्म d है परन्तु b में d का अभाव है तो a एवं b अवश्य परस्पर से भिन्न है।

अभेद सम्बन्ध के उपर्युक्त धर्मों के आधार पर धर्म एवं धर्मी के अभेद सम्बन्ध स्वीकार करने का अर्थ प्रत्येक धर्मी के सारे धर्म परस्पर से अभिन्न सिद्ध होते हैं। उदाहरण स्वरूप एक लाल गेन्द का लाल रंग उसकी वर्तुलाकृति से अभिन्न हैं, क्योंकि गेन्द लाल रंग से अभिन्न है एवं वर्तुलाकृति से भी अभिन्न है। इस प्रकार के लोक प्रतीतिविरुद्ध विसङ्गतियों से निस्तार प्राप्ति के लिए धर्म एवं धर्मियों में भेद सम्बन्ध स्वीकार करना अपरिहार्य हो जाता है। पुनश्च यदि एक मूर्त द्रव्य a अन्य एक पूर्व द्रव्य b से m मीटर दूरी पर है तो a के धर्मी के रूप में लेकर b को उसका धर्म के रूप में लेने पर a एवं b के सारे धर्मों की परस्पर अभिन्नता स्वीकार करना अपरिहार्य हो जायेगा एवं जगत् में केवल एक ही मूर्त द्रव्य स्वीकार करना अपरिहार्य हो जायेगा। किसी भी प्रमाता के सारे तत् तत् घट पटादि रूपी विषय ज्ञान परस्पर से अभिन्न होने से

घटपटादि विषयों को भी परस्पर से एवं प्रमाता से अभिन्न स्वीकार करना पड़ जायेगा। अन्य शब्दों में जगत् में केवल एक प्रमाता स्वीकार करना पड़ जायेगा, क्योंकि चैत्र रूपी प्रमाता के ज्ञान के विषय के रूप में मैत्र, जैत्रादि व्यक्ति भी ज्ञान के विषय के रूप में भासित हो सकते हैं।

धर्म एवं धर्मी सम्प्रत्ययों पर आधारित भारतीय दर्शन परम्परा के तन्त्रों की तीन कोटि में वर्गीकरण तर्कसङ्गत है।

वैशेषिक पदार्थ व्यवस्था का पद्धतिमूलक विमर्श (वै.प.व्य.प. वि.) ग्रन्थ के चतुर्थ अध्याय में किया गया पुरुषार्थ मीमांसीय विचार निःसन्देह रूप में न्याय वैशेषिक परम्परा की दृष्टि से अग्राह्य है। कर्मवाद के विषय में संक्षेप में कहना चाहता हूँ कि कृतप्रणाशशून्यता एवं अकृताभ्यागमशून्यता जगत् के वस्तुनिष्ठ धर्मों के रूप में मुझे अस्वीकार्य होने पर भी **किसी भी विधि निषेध व्यवस्था की पूर्वमान्यता रूपी आदर्शों के रूप में अवश्य स्वीकार्य हैं। इन दोनों को आदर्श के रूप में स्वीकार करने का अर्थ भारतीय पुरुषार्थमीमांसा का केन्द्रभूत पुरुषार्थ धर्म को आदर्श के रूप में स्वीकार करना ही है।**

कर्मवाद अक्षरशः स्वीकृत न होने पर भी धर्म रूपी पुरुषार्थ आदर्श के रूप में स्वीकृत होने पर भारतीय वैदिक परम्परा का पुरुषार्थ तन्त्र अक्षुण्ण रूप में संरक्षित रहता है। यह मूलभूत धर्मरूपी पुरुषार्थ भूतमात्र के प्रभवार्थ एवं अहिंसार्थ ही उद्दिष्ट है न कि केवल मानव जाति अभ्युदय के लिए।

मानव व्यक्ति का स्वरूप विषयक विचार के लिए *वैशेषिक पदार्थ व्यवस्था का पद्धतिमूलक विमर्श* में किया गया पुरुषत्व का स्वरूप विषयक विवेचन (पृ. 85-95) के प्रति ध्यान आकर्षित करना चाहता हूँ। कर्तृत्व, भोक्तृत्व तथा ज्ञातृत्व समानाधिकरण वाक्शक्ति की योग्यता ही पुरुष का लक्षण है। मन के बिना वाक्शक्ति की योग्यता ही सम्भव नहीं है क्योंकि वाचिक क्रिया मानसिक क्रिया की अपेक्षा रखती है। अतः पुरुष का गर्भाधानक्षण से मृत्युपर्यन्त प्रवाहमान प्राणवान् स्रोतापन्न सन्तान के घटकतत्त्व के रूप में ज्ञान, इच्छा, द्वेष, प्रयत्नादि धर्म अवश्य सन्निविष्ट रहते हैं। ज्ञान इन तत्त्वों को देहधर्मी के रूप में रूपान्तरित नहीं किया जा सकता है। सुख दुःखों का अनुभव पुरुष को ही होता है, न कि उसके शरीर का मस्तिष्क रूपी एक भाग को। यद्यपि दन्तवेदनादि शरीर के भाग विशेष से अवच्छिन्न होकर अनुभूत होने से अव्याप्यवृत्ति धर्म है। अतः मानसिक धर्मों को शरीर धर्म के रूप में रूपान्तरित करने की सम्भावना अन्वेषित नहीं किये जाने से, तथा सन्तानियों से अतिरिक्त सन्तान स्वीकृत होने से देहात्मवाद का आरोप तर्कसङ्गत नहीं है।

— * —

आचार्य विश्वम्भर पाहि की वैशेषिक दृष्टि

सच्चिदानन्द मिश्र

प्रस्तुत आलेख आचार्य विश्वम्भर पाहि के महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ *वैशेषिक पदार्थव्यवस्था का पद्धतिमूलक विमर्श* को ही प्रमुख रूप से केन्द्र में रखते हुए प्रस्तुत किया गया है। यद्यपि आचार्य पाहि ने विविध ग्रन्थों तथा आलेखों का प्रणयन अपने अध्यापन तथा शोध के सुदीर्घ काल में किया है। परन्तु इस ग्रन्थ में उन्होंने वैशेषिक पदार्थव्यवस्था के विषय में गम्भीर आलोचना करते हुए न्याय तथा वैशेषिक दोनों ही सम्प्रदायों की दार्शनिक प्रविधि तथा उनके अभ्युपगमों के मूल में क्या अवधारणाएँ रही हैं, इसको समझने की गम्भीर कोशिश की है। आचार्य विश्वम्भर पाहि का वैशेषिक दर्शन के विषय में किया गया चिन्तन अपने तरीके का अनूठा चिन्तन है। यह चिन्तन न केवल वैशेषिक दर्शन की पदार्थविषयक अवधारणाओं के मूलान्वेषण का सुचिन्तित प्रयास है अपितु नवीन तथ्यों, युक्तियों तथा वैज्ञानिक अवधारणाओं के परिप्रेक्ष्य में वैशेषिक पदार्थव्यवस्था को पुनर्व्याख्यायित तथा पुनःपरिभाषित करने का प्रयास भी है। इस क्रम में विश्वम्भर पाहि की वैशेषिक दर्शन की अवधारणा बहुधा परम्परागत वैशेषिक दर्शन विषयक अवधारणा से बहुत अधिक विचलित होती भी दिखायी देती है। परम्परा से विचलन वैशेषिक तथा न्यायदर्शन के लिए कोई नवीन बात नहीं है। इस प्रकार के प्रयास पूर्व में भी अनेक परम्परागत विद्वानों के द्वारा भी किये गये। अनेक बार अनेक अवधारणाएँ परम्परा में इस प्रकार से स्वीकृत तथा परम्परा की मौलिक धारा में समाहित हो गयीं कि आज उनको ही हम परम्परा की मूल दृष्टि मानते हैं। परन्तु अनेक अवधारणाओं के साथ ऐसा नहीं हुआ। वे परम्परा में स्वीकृति नहीं पा सकीं। विश्वम्भर पाहि वैशेषिक दर्शन विषयक अपने चिन्तन में एक नहीं अनेक नवीन अवधारणाओं का प्रस्ताव करते हैं।

प्रस्तुत आलेख यह देखने का प्रयास है कि विश्वम्भर पाहि की वैशेषिक दृष्टि न्यायवैशेषिक दर्शन की परम्परागत दृष्टि से कितनी संगत है? इससे अधिक यह देखने की हमारी कोशिश होगी कि इन दोनों ही दृष्टियों में कौन सी दृष्टि अधिक तर्कसंगत है क्योंकि वैशेषिक दृष्टि मूलतः तार्किक दृष्टि है। इस कारण तर्क की कसौटी ही न्याय वैशेषिक परम्परा के लिए सबसे बड़ी कसौटी है। इस आधार पर विचार करने पर हमारे सामने कुछेक बिन्दु उपस्थित होते हैं, जहाँ पर आचार्य पाहि वैशेषिक की परम्परा से विचलन करने का साहस दिखाते हैं। मुख्यतया यह आलेख पाहि के उन विचलनों के मूल्यांकन का ही प्रयास है। उनमें से इस आलेख में मैं उन कुछ विचलनों को ही प्रमुखतया लेने की कोशिश करूँगा जो कि

मेरी दृष्टि में न्याय वैशेषिक परम्परा की मूल आत्मा के साथ संगत नहीं हैं। यद्यपि आचार्य पाहि के विचलन अनेकधा मौलिक विचलन के रूप में हमारे सामने आते हैं, तथा वे अनेक हैं। परन्तु उन सबका इस आलेख में विवेचन कर पाना हमारे लिए सम्भव नहीं होगा। इस कारण मैं केवल कुछ एक बिन्दुओं को विचारार्थ ग्रहण कर रहा हूँ। इनमें प्रथम बिन्दु न्यायवैशेषिकसम्प्रदाय की मान्य अवधारणा का नवीन युक्तियों के परिप्रेक्ष्य में पुनर्निर्माण है तथा अन्य तीन परम्परा से नितान्त विचलन हैं। केवल इन बिन्दुओं को चुनने का उद्देश्य यह भी है कि वस्तुतः इन बिन्दुओं के आधार पर विश्वम्भर पाहि की वैशेषिक दृष्टि का सही सही तथा प्रामाणिक मूल्यांकन किया जा सकता है।

1. अवयवी की सत्ता का स्वीकार
2. नित्य आत्मा की अस्वीकृति
3. पुरुषार्थमीमांसा के क्षेत्र में कर्मवाद के सिद्धान्त की अस्वीकृति
4. विशेषपदार्थ की अस्वीकृति

अवयवी की सत्ता का स्वीकार

अवयवी की स्वीकृति न्यायवैशेषिकसम्प्रदाय के लिए अत्यन्त आवश्यक है। विना अवयवी की सत्ता को स्वीकार किये न्यायवैशेषिकसम्प्रदाय के वस्तुवाद को सम्पूर्णता में न तो समझा जा सकता है और न तो उसके लिए समर्थन ही जुटाया जा सकता है। अवयवी की सत्ता पर बौद्धों की ओर से विशेष रूप से तथा अन्य अनेक दार्शनिक सम्प्रदायों की ओर से सामान्य रूप से अनेक आक्षेप किये गये हैं। किसी भी न्यायवैशेषिकसम्प्रदाय के ग्रन्थ में अवयवी की सत्ता का स्वीकार किस प्रकार से करना आवश्यक होता है, इसका प्रतिष्ठापन करने का प्रयास अवश्य मिलता है। अवयवी की सत्ता की सिद्धि के लिए आवश्यकता होती है चरम अवयवभूत परमाणुओं की सत्ता की सिद्धि। मुख्य तर्क इस प्रकार से कार्य करता है कि यदि हमने परमाणुओं की सत्ता नहीं मानी तो अवयवधारा की विश्रान्ति न होने के कारण मेरु तथा सर्षप के साम्य का प्रसंग होगा। **मेरुसर्षपयोः साम्यप्रसङ्गात्।** विश्वम्भर पाहि की वैशेषिक दृष्टि इस विषय में अत्यन्त मौलिक है। यहाँ पर अवयवी की सत्ता को सिद्ध करने के लिए जिन युक्तियों की सहायता ली गयी है, वे अत्यन्त मौलिक तथा अनूठी हैं। वे रसायनशास्त्रीय सिद्धान्तों के आलोक में (पृ.189–200) अवयवी की अपरिहार्यता प्रतिपादित करते हैं। परन्तु उसमें एक संशोधन प्रस्तावित करते हैं। परम्परा के अनुसार सजातीय परमाणुओं के संयोग से द्व्यणुक की उत्पत्ति होती है। पार्थिव परमाणुओं के संयोग से पार्थिव द्व्यणुक की उत्पत्ति तथा जलीय परमाणुओं के संयोग से जलीय द्वयणुक की उत्पत्ति और इसी क्रम से तैजस और वायवीय परमाणुओं के संयोग से तैजस तथा वायवीय द्व्यणुकों की उत्पत्ति स्वीकार की जाती है। यानी कि पारम्परिक दृष्टि से सजातीय कारण से सजातीय कार्य की ही उत्पत्ति हुआ करती है। विजातीय अवयवों के संयोग से विजातीय कारण की उत्पत्ति नहीं स्वीकार्य है। सरल भाषा में हम कह सकते हैं कि पार्थिव परमाणुओं का संयोग जलीय परमाणुओं से नहीं हो सकता, और इसी कारण पार्थिव परमाणु जलीय परमाणु के साथ मिलकर किसी द्व्यणुक को उत्पन्न नहीं कर सकते। आचार्य पाहि यहाँ पर

अपना पक्ष विस्तार से रसायनशास्त्र के विभिन्न सिद्धान्तों तथा उदाहरणों के आलोक में रखते हुए प्रस्तावित करते हैं कि "न्यायवैशेषिक परम्परा सामग्री एवं कार्य के बीच एक-एक सम्बन्ध स्वीकार करती है। इसीलिए यह परम्परा कारण-कार्य के सम्बन्ध को सिद्ध करने के लिए अन्वय सहचार एवं व्यतिरेक सहचार की माँग करती है एवं विजातीय सामग्री से सजातीय कार्योत्पत्ति की सम्भावना को नकारती है। परम्परागत यह मान्यता प्रमाणसिद्ध नहीं है।" (पृ.190) इस कारण विजातीय सामग्री से सजातीय कार्योत्पत्ति को स्वीकार करना चाहिए। इसी प्रकार उनके अनुसार सजातीय परमाणुओं से विजातीय कार्योत्पत्ति का स्वीकार भी आवश्यक है। नवीनतम भौतिकी के सिद्धान्तों के अनुसार पृथिवी, जल, तेज, वायु तथा आकाश के रूप में मात्र पाँच भूतों की स्वीकृति भी अपने आप में अन्तर्विरोधों से ग्रस्त दिखती है। परन्तु परम्परा से विपरीत "सजातीय परमाणुओं से विजातीय कार्योत्पत्ति का स्वीकार" इस सिद्धान्त को स्वीकार करने के उपरान्त अवयवी की सिद्धि अपरिहार्य है, ऐसा पाहि सिद्ध करते हैं। यह एक नवीन ही मार्ग है जिसका अन्वेषण पाहि के द्वारा किया गया है। स्वयं उनके ही शब्दों में "इससे स्पष्ट हो जाता है कि संघातवाद के आधार पर पदार्थविषयक लौकिक एवं रसायनशास्त्रीय प्रक्रिया का निर्वाह सम्भव नहीं है" (पृ.200) यह प्रतिष्ठापना कुछ इस प्रकार की है कि इस पर विचारपूर्वक आलोचना करना चाहते हुए भी रसायनशास्त्रीय अपने अज्ञान तथा असामर्थ्य के कारण मेरे लिए यह कार्य सम्भव नहीं है। इतना अवश्य कहना चाहूँगा कि इस विषय में युक्तिपुरस्सर सन्दर्भों का उल्लेख करते हुए पाहि के द्वारा की गयी इस प्रतिष्ठापना का खण्डन अशक्य प्रतीत होता है, तथा इस प्रतिष्ठापना के आलोक में न्यायवैशेषिकसम्प्रदाय के विविध सिद्धान्तों की पुनर्रचना निश्चय ही आवश्यक प्रतीत होती है। इस प्रतिष्ठापना के आलोक में मानवीय शरीर के पार्थिवत्व की स्वीकृति किसी भी प्रकार से संगत नहीं दिखायी देती। उसको पाञ्चभौतिक मानने के पुष्ट व संगत आधार दिखायी देते हैं। यह इस बात को संकेतित करता है कि आचार्य पाहि न्यायवैशेषिकसम्प्रदाय के किसी सिद्धान्त को यदि स्वीकृति दे भी रहे हैं तो वह स्वीकृति ठीक उसी रूप में उस सिद्धान्त की स्वीकृति नहीं है, जिस रूप में प्राचीन परम्परा में हम देते आये हैं। बल्कि वह स्वीकृति नितान्त मौलिक युक्तियों की आधारभूमि पर अवस्थित है तथा न्यायवैशेषिकसम्प्रदाय परम्परा का यही प्राण है, यही जीवनाधायक दृष्टि है।

नित्य आत्मा की अस्वीकृति

न्यायवैशेषिक परम्परा अपने मौलिक रूप में नित्यतावादी परम्परा रही है। परन्तु विश्वम्भर पाहि की दृष्टि में इस सम्प्रदाय का नित्यतावाद केवल जाति के नित्यत्ववाद पर प्रतिष्ठापित है। स्वयं लेखक के शब्दों में "न्यायवैशेषिक तत्त्वमीमांसा का नित्यवाद अन्ततोगत्वा जातिरूपी सामान्य के नित्यत्वसिद्धि पर ही प्रतिष्ठित किया जा सकता है।" (पृ. 115) यह विश्वम्भर पाहि के इस दृष्टिकोण की ओर संकेत देता है कि वस्तुतः इस सम्प्रदाय में किसी अन्य नित्य पदार्थ की स्वीकृति सन्दिग्ध ही है। इसके फलितार्थ बहुत दूर तक जाते हैं। यानी किसी भी नित्य पदार्थ ईश्वर, आत्मा आदि के अस्तित्व को स्वीकार करने का आधार सचमुच में बनता नहीं है। परम्परा में आत्मा को नित्य माना गया है। न्यायसूत्रकार

गौतम अपने सूत्रों में इस बात पर बहुत चर्चा करते हैं कि शरीर आत्मा नहीं है, आत्मा शरीर से अतिरिक्त है। न केवल वह शरीर से ही अतिरिक्त है अपितु इन्द्रिय, मन आदि से भी अतिरिक्त है। इनके संघात से भी उन कार्यों का सम्पादन नहीं किया जा सकता है जिनका सम्पादन करने के लिए शरीर आदि से अतिरिक्त आत्मा की स्वीकृति को गौतम आवश्यक मानते हैं। नित्य आत्मा की स्वीकृति न्यायवैशेषिकसम्प्रदाय का सर्वानुमत सिद्धान्त है।

न्यायवैशेषिकसम्प्रदाय में कुछ एक अन्य विद्वानों के द्वारा भी आत्मा को न्यायवैशेषिकसम्प्रदाय की पदार्थव्यवस्था में से निष्कासित करने का प्रयास अवश्य किया गया है। वे समस्त विद्वान् अर्वाचीन विद्वान् ही हैं। उन विद्वानों में प्राचीनतम हैं राखाल दास न्यायरत्न, जिन्होंने अपने छोटे से परन्तु महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ *तत्त्वसार* में आत्मा को न्यायवैशेषिकसम्प्रदाय की पदार्थव्यवस्था से बाहर करने का प्रयास किया। उनका प्रतिपादन यह था कि आत्मा तथा मन इन दो नित्य पदार्थों की स्वीकृति अनावश्यक है। केवल मन के द्वारा ही वे समस्त कार्य युक्तिसंगत रूप से सम्पादित किये जा सकते हैं, जिनको सम्पादित करने के लिए आत्मा की सत्ता को स्वीकार करने का पक्ष नैयायिक रखते हैं। मन के नित्य होने के कारण वैयक्तिक अनन्यता का भी सम्पादन सफल रीति से किया जा सकता है। ज्ञानमीमांसा के क्षेत्र में कृतप्रणाशशून्यता तथा अकृताभ्यागमशून्यता का प्रतिपादन सरलतया सम्पाद्य है। सरल शब्दों में कहा जाये तो जिसने अनुभव किया है उसी को उस अनुभव से जन्य स्मरण का उपपादन किया जा सकता है। द्रष्टा तथा स्पर्शकर्ता के ऐक्य का भी उपपादन बहुत ही सरलतया किया जा सकता है। देखनेवाला भी मन ही है तथा स्पर्शकरनेवाला भी वह मन ही है। **दर्शनस्पर्शनाभ्यामेकार्थग्रहणात्** इस सूत्र के आशय की सुसंगति मन को आत्मा के स्थान पर बिठा देने से ही हो सकती है। अनुभविता तथा स्मर्ता के ऐक्य का प्रतिपादन सरल है। मन नित्य है, इस कारण कर्मफलभोग का सम्पादन करने के लिए किसी अन्य नित्य आत्मा की स्वीकृति अनावश्यक है। मन को ही आत्मा मानकर काम चलाया जा सकता है।

मन को ही आत्मा मानने में जो सबसे बड़ी समस्या न्यायवैशेषिकसम्प्रदाय के आचार्यों के द्वारा दिखायी जाती है वह यह कि यदि परमाणुरूप मन को आत्मा माना जाये तो ज्ञान, सुख, दुःख आदि का प्रत्यक्ष सम्भव नहीं होगा क्योंकि सूक्ष्म परमाणुओं के गुणों रूप आदि का तथा उनके आश्रय परमाणुओं का जिस प्रकार से प्रत्यक्ष सम्भव नहीं होता है, उसी प्रकार मनरूपी आत्मा के भी विशेषगुणों ज्ञान, सुख, दुःख आदि का तथा उनके आश्रय मन का भी प्रत्यक्ष सम्भव नहीं होगा। **मनोऽपि न तथा ज्ञानाद्यनध्यक्षं तदा भवेत्।** न्यायवैशेषिकसम्प्रदाय का सिद्धान्त है कि द्रव्य का प्रत्यक्ष होने के लिए उसका महत्त्व, महत्परिमाण कारण होता है। जिस प्रकार परमाणुओं में महत्परिमाण नहीं है और उनका प्रत्यक्ष नहीं होता। उसी प्रकार मन को आत्मा मानने पर उसमें भी चूँकि महत्परिमाण नहीं होगा। फलतः न तो ज्ञान, सुख, दुःख आदि का और न ही उसके आश्रय मन का प्रत्यक्ष सम्भव होगा। जबकि हमारा अनुभव बताता है कि मैं सुखी हूँ, मैं दुःखी हूँ, मैं ज्ञानवान् हूँ। इस सारे ही अनुभवों में अबाधित रूप से सुख, दुःख तथा ज्ञान से विशिष्ट आत्मा की प्रतीति

प्रत्यक्षसिद्ध रूप में होती है। यदि मन को ही आत्मा का पर्याय माना जाये तो मन के परमाणुरूप होने के कारण उसके विशेषगुणों ज्ञान, सुख, दुःख आदि का प्रत्यक्ष कर पाना सम्भव नहीं होगा। इस समस्या से बचने का सीधा मार्ग राखाल दास न्यायरत्न इस समाधान से निकालते हैं कि बहिरिन्द्रिय के द्वारा होनेवाले प्रत्यक्षों के प्रति तो द्रव्य के महत्परिमाण की कारणता को स्वीकार करना उचित है क्योंकि बहिरिन्द्रिय के द्वारा होनेवाले प्रत्यक्षों के लिए महत्परिमाण की अपेक्षा होती है। परन्तु अन्तरिन्द्रिय से होनेवाले प्रत्यक्ष के प्रति महत्परिमाण की कारणता और अपेक्षा स्वीकार करने का हमारे पास कोई तर्कसंगत आधार नहीं है। इस कारण मन के द्वारा ही समस्त कार्य सम्पादित किये जा सकते हैं, अतः न्यायवैशेषिकसम्प्रदाय की पदार्थव्यवस्था में आत्मा को रखने का कोई महत्त्वपूर्ण आधार नहीं दिखायी देता।

इसी प्रकार न्यायवैशेषिकसम्प्रदाय से आत्मा को निष्कासित करने का प्रयास आचार्य बदरीनाथ शुक्ल ने भी किया। आचार्य बदरीनाथ शुक्ल का अभिप्राय राखाल दास न्यायरत्न से मिलता जुलता रहा, परन्तु कुछ परिवर्तनों के साथ। पहला परिवर्तन यहाँ पर यह रहा कि जहाँ राखाल दास न्यायरत्न ज्ञान, सुख आदि को मन का विशेषगुण मानने का पक्ष प्रस्तावित करते हैं, वहीं आचार्य बदरीनाथ शुक्ल इनको शरीर का गुण मानने का पक्ष प्रस्तावित करते हैं। इस कारण राखाल दास न्यायरत्न के सिद्धान्त में तो ज्ञान, सुख आदि के प्रत्यक्ष की समस्या उभर कर सामने आती है, प्रश्न उठता है कि इनका मानस प्रत्यक्ष किस प्रकार से सम्भव होगा? परन्तु आचार्य बदरीनाथ शुक्ल के सिद्धान्तानुसार यह समस्या नहीं आती है क्योंकि उनके मत में ज्ञान, सुख आदि का आधार बनने वाला शरीर है और शरीर बहिरिन्द्रिय से भी प्रत्यक्ष का विषय बनता है, वह महत्परिमाण से युक्त है। इस कारण ज्ञानादि के प्रत्यक्ष न होने की कोई समस्या नहीं उठती। इस आधार पर बदरीनाथ शुक्ल भी न्यायवैशेषिकसम्प्रदाय की पदार्थव्यवस्था से आत्मा को निष्कासित कर देने का पर्याप्त आधार पाते हैं। परन्तु इन दोनों ही मतों में न्यायवैशेषिकसम्प्रदाय के कुछ मान्य सिद्धान्तों के साथ चलने की एक अभिवृत्ति है। इसीलिए दोनों ही आत्मा की नित्यता तथा वैयक्तिक अनन्यता को किसी न किसी प्रकार से संरक्षित रखते हैं। राखाल दास न्यायरत्न जिस मन को आत्मा के स्थान पर अभिषिक्त करते हैं, वह मन नित्य ही है। इसी प्रकार आचार्य बदरीनाथ शुक्ल ज्ञान, सुख आदि का आश्रय भले ही शरीर को मानें, परन्तु इनसे उत्पन्न संस्कार का आश्रय शरीर को नहीं मानते। उस संस्कार का आश्रय मन को मानते हैं। वह मन आचार्य बदरीनाथ शुक्ल के मत में भी नित्य ही है। इस कारण हम कह सकते हैं कि अपनी पदार्थव्यवस्था से आत्मा को भले ही ये आचार्य निष्कासित कर दे रहे हों, परन्तु नित्यता का अस्वीकार इनके मत में नहीं है, किसी न किसी प्रकार से एक ऐसे आत्मा की स्वीकृति का अवसर यहाँ पर है जो कि अनुभविता है तथा स्मर्ता दोनों है। कर्मों का कर्ता भी है, तथा उन कर्मों के फलों का भोक्ता भी, न केवल इस जन्म में अपितु जन्मान्तर में भी। विश्वम्भर पाहि इससे भी आगे बढ़ जाते हैं, इससे अधिक क्रान्तिकारी कदम उठाते हैं। इन्होंने समग्रता में इस शरीर को ही आत्मा मानने का पक्ष प्रस्तावित किया। न केवल इतना ही, इनके अनुसार नित्य

आत्मा के लिए कोई स्थान न्यायवैशेषिकसम्प्रदाय में होना ही नहीं चाहिए। आशय यह है कि इनके मतानुसार नित्य आत्मा की स्वीकृति के लिए न्यायवैशेषिकसम्प्रदाय के पद्धतिमूलक सिद्धान्तों का आधार नहीं प्राप्त होता, उल्टे वे इसके विपरीत जाते हैं। यहाँ तक कि आधुनिक जीवविज्ञान के द्वारा खोजे गये अनेक आधुनिक सिद्धान्तों के आलोक में शरीर के ही आत्मत्व का सिद्धान्त पुष्ट होता है। इस विषय पर हम पूर्व में भी चर्चा कर चुके हैं। हमारे आलेख *न्यायवैशेषिक परम्परा और देहात्मवाद* में इस विवेचन को देखा जा सकता है।

पुरुषार्थमीमांसा के क्षेत्र में कर्मवाद के सिद्धान्त की अस्वीकृति

यदि नित्य आत्मा का अस्वीकार कर दिया जाये तो पुरुषार्थमीमांसा के क्षेत्र में कर्मवाद की स्वीकृति के लिए कोई स्थान बचेगा कि नहीं? यह विवादास्पद प्रश्न है। बौद्ध दार्शनिक नित्य आत्मा का अस्वीकार करने के बाद भी कर्मवाद के सिद्धान्त को बचाने की कोशिश करते हैं और बहुत हद तक बचा भी ले जाते हैं। वे इसकी एक नवीन व्याख्या प्रस्तावित करते हैं। वह नवीन व्याख्या आलोचनाओं के आलोक में कितनी सक्षम है, यह दूसरी बात है। हम अवसर न होने के कारण अभी उस पर विचार नहीं करेंगे। विश्वम्भर पाहि कर्मवाद के सिद्धान्त को भी न्यायवैशेषिकसम्प्रदाय के पद्धतिमूलक विमर्श के साथ संगत नहीं पाते। कर्मवाद का सिद्धान्त कोई प्रमाणसिद्ध सिद्धान्त नहीं है, यह केवल एक नीतिशास्त्रीय अभ्युपगम है, ऐसा आचार्य पाहि का पक्ष है। अब इस परिप्रेक्ष्य में मोक्ष के लिए कोई अवकाश बचने की तो कतई सम्भावना नहीं है। यहाँ तक कि आचार्य पाहि के अनुसार कृतप्रणाशशून्यता तथा अकृताभ्यागमशून्यता केवल आदर्श के रूप में ही स्वीकार्य हैं। ये किसी भी प्रकार से दार्शनिक सिद्धान्त के रूप में मान्य नहीं हो सकते। वे मानते हैं कि भूकम्प आदि के द्वारा होनेवाले दुःख भोक्ताओं के द्वारा किये गये कर्मों के ही फल हैं यह न तो प्रत्यक्ष से और न ही अनुमान से सिद्ध किया जा सकता है। (पृ.65) इसीलिए वे आगे कहते हैं कि "इतिहास केवल धर्म की विजय का साक्षी है– यह कहना न केवल विवादास्पद अपितु सत्य का अपलाप भी है। परन्तु 'केवल धर्म की ही विजय होनी चाहिए'– यह निर्विवाद रूप से स्वीकार्य है।.....कृतप्रणाशशून्यता एवं अकृताभ्यागमशून्यता को आदर्श के रूप में स्वीकार करने का अर्थ जगत् में कृत का प्रणाश एवं अकृत का अभ्यागम न हो इसके लिए यथासाध्य प्रयास करते रहने को कर्तव्य के रूप में स्वीकार करना है।" (पृ.70) इस कारण विश्वम्भर पाहि न तो अदृष्ट को स्वीकार करते हैं, और न ही पुनर्जन्म आदि को ही। इस विषय पर निष्कर्ष के रूप में पाहि कहते हैं "यथोपलब्धिव्यवस्थान्याय से संगत रहते हुए गर्भधारण, गर्भाशय में भ्रूण का अनन्तत्त्व आदि के द्वारा क्रमिक विकास, जन्मजात वैचित्र्यादि की उपपत्ति प्राणिशास्त्रीय एवं वंशानुगतधर्मविषयक तथ्यों के द्वारा सिद्ध करना सम्भव है। अतः जन्मान्तरवाद एवं अदृष्टकारणतावाद पद्धतिमूलक दृष्टि से न्यायवैशेषिक दर्शन में स्थान प्राप्त करने के अधिकारी नहीं हैं।" (पृ.69) मोक्ष की अवधारणा को पाहि नितान्त असंगत पाते हैं। उसकी आलोचना करते हुए वे कहते हैं "सभी प्रवृत्तियों को मोहमूलक राग तथा द्वेषजन्य एवं परम्परया मिथ्याज्ञानजन्य मानने पर अन्ततोगत्वा पुरुष के

कर्तृत्व, भोक्तृत्व एवं ज्ञातृत्व को भी मिथ्याज्ञानमूलक मानना पड़ेगा। परन्तु पुरुष के कर्तृत्व, भोक्तृत्व एवं ज्ञातृत्व सर्वलोकप्रतीतिसिद्ध हैं। उनके मिथ्यात्व की कल्पना काणादीय परम्परा की तत्त्वमीमांसा के लिए सर्वथा विसंगत है।" (पृ.100-1) परन्तु यहाँ पर विश्वम्भर पाहि इस मिथ्याज्ञान के मिथ्यात्व को अद्वैतवेदान्त के मिथ्यात्व के समान मानकर एक बड़ी भूल करते हैं। न्यायमत में मिथ्याज्ञान का तात्पर्य अन्यथाज्ञान से है। गौणभाक्तन्याय जिसकी की चर्चा आचार्य पाहि बार बार करते हैं, आत्मा के विषय में उसी का प्रयोग करना भूल जाते हैं। निश्चय ही रागद्वेषप्रेरित प्रवृत्ति स्वाभाविक होने पर भी पुरुषनिष्ठ कर्तृत्व का रमणीयतम पक्ष नहीं है। पाहि की इस संकल्पना से मैं पूर्णतया सहमत हूँ। इसी कारण तो मोक्ष को परम पुरुषार्थ माना जाता है। जिसको पाहि कर्तृत्व का रमणीयतम पक्ष कह रहे हैं, वह वस्तुतः प्रवृत्ति नहीं है निवृत्ति है। पूरा का पूरा एक अभिवृत्तिपरिवर्तन है। वह साक्षात् सम्भव नहीं है। निष्काम कर्मयोग वहीं पर आता है। प्रवृत्तिमात्र को मिथ्याज्ञानजन्य तथा दोषजन्य मानने के जिस पक्ष को न्यायवैशेषिकसम्प्रदाय के पक्ष के रूप में पाहि प्रस्तुत करते हैं, वह नितान्त भ्रान्ति पर आधारित है। *कारिकावली* की कारिका का सन्दर्भ ग्रहण किया जाये—

प्रवृत्तिश्च निवृत्तिश्च तथा जीवनकारणम्।
एवं प्रयत्नत्रैविध्यं तान्त्रिकैः परिकीर्तितम्।। *कारिकावली का. 149-50*

इस कारिका में प्रयत्न के त्रैविध्य का प्रतिपादन किया गया है। इसमें से केवल प्रवृत्ति ही दोषजनित है, निवृत्तिरूपी प्रयत्न तथा जीवनयोनि प्रयत्न दोषजनित कतई नहीं हैं। जीवनयोनि प्रयत्न तो केवल शरीरधारण के लिए होते हैं इस कारण उसमें हमारी इच्छा का कोई योगदान नहीं होता। वे स्वतःस्फूर्त होते हैं। जैसे कि हमारी श्वाँसों का चलना हमें पता भी नहीं चलता। वे चलती रहती हैं, तब भी जब हम प्रगाढ़ निद्रा में सो रहे होते हैं। परन्तु निवृत्तिरूपी प्रयत्न हमारी इच्छा से होता है, हम जानबूझकर उसमें प्रवृत्त होते हैं। इस निवृत्तिरूपी प्रयत्न के द्वारा सम्पाद्य कर्तृत्व के लिए हमें राग- द्वेष आदि से ऊपर उठना पड़ता है। हमारा प्रयत्न जब तक राग-द्वेषमूलक होता है, तब तक ही हमारा कर्तृत्व रमणीयतम नहीं होता। जब वह प्रवृत्तिमूलक न होकर निवृत्तिमूलक हो जाता है, हमारे कर्तृत्व का रमणीयतम पक्ष उद्घाटित हो जाता है। इतनी गम्भीर आलोचना तथा इतने सारे परिवर्तनों का सुझाव करनेवाले विद्वान के द्वारा किस कारण इस प्रकार की इतनी छोटी सी ग़लती हुई होगी, मुझे समझ में नहीं आता। वस्तुतः केवल बन्धनकारी कर्तृत्व प्रवृत्तिजन्य होता है। निवृत्तिजन्य तथा जीवनयोनिप्रयत्नजन्य कर्तृत्व बन्धनकारी नहीं होता। इस कारण पाहि द्वारा मोक्ष की संकल्पना की आलोचना बहुत ही सतही है। आत्मा का कर्तृत्व शरीरादि में कर्मवाद के सिद्धान्त को हम सचमुच में प्रमाणों के आधार पर व्यवस्थापित कर सकते है या नहीं? इस पर हम आगे विचार करेंगे।

विशेषपदार्थ की अस्वीकृति

विशेष पदार्थ की अस्वीकृति न्यायवैशेषिकसम्प्रदाय में कोई नयी परिघटना नहीं है। इससे पहले भी रघुनाथ शिरोमणि जैसे अनेक नैयायिकों ने विशेष पदार्थ को न स्वीकार करने के लिए तर्क प्रस्तावित किये हैं। परन्तु उनके द्वारा विशेष पदार्थ की अस्वीकृति इस

युक्ति पर आधारित है कि विशेष को स्वीकार करने की जो युक्ति न्यायवैशेषिकसम्प्रदाय में प्रस्तावित है, वह कमजोर है। परन्तु विश्वम्भर पाहि की स्थिति यह है कि वे इन युक्तियों की वैधता को तो स्वीकार करते हैं, परन्तु प्रकारान्तर से विशेष के द्वारा सम्पाद्य कार्य का सम्पादन कर लेना सम्भव है ऐसा बताते हैं। गोया अन्य किसी आचार्य को यह नहीं सूझा। प्रथमतया यह देखना आवश्यक होगा कि विशेष पदार्थ को स्वीकार करने की युक्ति क्या है? यह प्रश्न इस कारण भी महत्त्वपूर्ण है क्योंकि हम सब इस तथ्य से सुपरिचित हैं कि इस दर्शन का नाम वैशेषिक दर्शन है। इस पदार्थविशेष की स्वीकृति के कारण ही यह दर्शन इस नाम से प्रसिद्ध है। निश्चय ही इस पदार्थ की स्वीकृति अपने आपमें विशिष्टता लिए हुए है। विशेष की स्वीकृति के मूल में वस्तुतः भेद तथा अनेकता की स्वीकृति है। अगर विशेष को स्वीकार कर रहे हैं, तो कथमपि अद्वैत को स्वीकृति नहीं दी जा सकती। विशेष की स्वीकृति के साथ व्यवहार तथा परमार्थ का अन्तर नहीं किया जा सकता। न्यायवैशेषिकसम्प्रदाय का अभ्युपगम है कि धर्मभेद के आधार पर ही धर्मी का भेद हो सकता है। उदयनाचार्य अपने प्रसिद्ध ग्रन्थ *आत्मतत्त्वविवेक* में स्पष्टतया कहते हैं कि **"भेदप्रवृत्तावश्यं विरुद्धधर्मसंसर्गः, तदसंसर्गे वाऽवश्यं भेदनिवृत्तिः"** परन्तु उदयनाचार्य की इस पंक्ति को हम अक्षरशः सत्य नहीं मान सकते। उदयनाचार्य का तात्पर्य भी इसके अक्षरशः सत्य होने में नहीं था। वस्तुतः इसका आशय यह है कि यदि कहीं पर भी धर्मी का भेद हो रहा है तो वह साक्षात् या परम्परा सम्बन्ध से धर्मभेद पर आधारित होता है। एक घट का द्वितीय घट से भेद उन दोनों घटों के गुणों के भेद के आधार पर नहीं किया जाता, यद्यपि उन दोनों घटों के गुणों में भेद है। अपितु इसका कारण यह है कि न्यायवैशेषिकसम्प्रदाय का स्वीकृत सिद्धान्त है कि **उत्पन्नं द्रव्यं क्षणमगुणं निष्क्रियं च तिष्ठति।** उत्पत्ति के काल में द्रव्य किसी भी गुण से युक्त नहीं होता। अग्रिम क्षण में उसमें गुणों की उत्पत्ति होती है। यदि गुण तथा गुणी की उत्पत्ति समकालीन मानी जाये तो द्रव्य को स्ववृत्ति गुण का समवायिकारण मान पाना असम्भव होगा क्योंकि वह कार्यपूर्ववृत्ति नहीं होगा। जिस प्रकार समानकालीन गोविषाणों में कार्यकारणभाव नहीं स्वीकारा जाता, उसी प्रकार द्रव्य तथा गुणों में भी कार्यकारणभाव नहीं स्वीकार किया जा सकेगा। इसी कारण नैयायिक कहते हैं कि एक घट का द्वितीय घट से भेद से उनके गुणों भेद के कारण नहीं है। अपितु यह इस कारण है कि प्रथम घट के कारणभूत अवयव द्वितीय घट के कारणभूत अवयवों से अतिरिक्त हैं। परन्तु कारणभेद पर आधारित कार्यभेद की अवधारणा परमाणु तथा अन्य नित्य पदार्थों में आकर कुंद हो जाती है। परमाणु के अकारण होने के कारण वही उत्तर नहीं प्रस्तावित किया जा सकता। इस कारण विशेष पदार्थ की आवश्यकता होती है।

इसी कारण रघुनाथ शिरोमणि जब विशेष पदार्थ का खंडन करते हैं तो वे उस प्रकार से विशेष पदार्थ का खंडन नहीं करते जिस मार्ग का अवलम्बन विश्वम्भर पाहि कर रहे हैं। रघुनाथ शिरोमणि द्वारा विशेष पदार्थ का खंडन इस युक्ति पर आधारित है कि हमारे आनुभविक जगत् में आनेवाले पदार्थों का परस्पर भेद विरुद्ध धर्म संसर्ग के आधार पर सिद्ध होता है, यहाँ तक तो बात ठीक है। परन्तु क्या इसी युक्ति को परमाणु आदि हमारे अनुभव में

न आनेवाले उन पदार्थों पर भी हम लागू कर सकते हैं जो कि केवल अनुमान से ही सिद्ध होते हैं। रघुनाथ शिरोमणि पक्ष रखते हैं कि यह आवश्यक नहीं है कि हम इस युक्ति को परमाणु आदि तत्त्वों पर भी लागू करें। आखिर विशेष को स्वतोव्यावृत्त मानना आवश्यक होता है। यदि विशेष स्वतोवृत्त हो सकता है, विना धर्म का भेद हुए भी विशेषों का भेद तो अन्ततः स्वीकर्तव्य होता ही है। तो परमाणुओं को ही हम स्वतोव्यावृत्त क्यों न मान लें। इस कारण मेरी दृष्टि में विशेष का खंडन करने के लिए रघुनाथ शिरोमणि की युक्ति तो वैध है क्योंकि वे केवल पूर्व स्वीकृत अवधारणा में एक संकोचमात्र कर रहे हैं। इस प्रकार के नियमसंकोच विज्ञान के क्षेत्र में बहुधा होते हैं। विज्ञान की अवधारणाओं के बारे में यही बात तो कही जाती है कि नयी अवधारणा वस्तुतः पुरानी अवधारणा में कुछ संकोच के माध्यम से ही जन्म लेती है। आनुभविक जगत् में धर्मभेद के आधार पर धर्मिभेद होने पर भी परमाणु के स्तर पर अगर हम यह मान लें कि वे स्वतोव्यावृत्त हैं, तो भी धर्मभेद पर आधारित धर्मिभेद का नियम आनुभविक दृश्य जगत् में उतना ही वैध रहता है। रघुनाथ शिरोमणि यही कार्य कर रहे हैं। इस कारण रघुनाथ शिरोमणि की युक्ति वैध है। परन्तु विश्वम्भर पाहि की युक्ति हम अवैध पाते हैं। विश्वम्भर पाहि भी वही भूल कर रहे हैं जो भूल अनेक वैशेषिक आचार्यों ने की है।

वस्तुतः विश्वम्भर पाहि की युक्ति के अवैध होने का कारण यह है कि वे 'भेदसिद्धि' को लेकर भ्रान्त हैं। भेदसिद्धि के दो अर्थ हो सकते हैं भेद आखिर है क्यों? उस आधार की सिद्धि और दूसरा अर्थ हो सकता है कि भेद को हम जानते कैसे हैं? इसको जानना, यानी भेद का ज्ञान। विश्वम्भर पाहि का भेदविषयक समस्त खंडन इस द्वितीय विकल्प पर आधारित है। अब देखा जाये वे यह कार्य कैसे करते हैं? आकाश का दिशा से भेद आकाश के गुण शब्द के आधार पर मानने का वे प्रस्ताव रखते हैं। (पृ.277) शब्द आकाश का आकस्मिक गुण है, उसके आधार पर आकाश का भेद मानने का तात्पर्य होगा कि वस्तुतः भेद है नहीं, स्वभावतः भेद नहीं है, वह भेद आगन्तुक है। अनन्त शब्द वे भले ही एक ही जाति के हों, उनके आधार उन शब्दों के आधारभूत धर्मी आकाश का भेद स्वीकार करना अनेक विसंगतियों को बुलावा देगा। अनन्त शब्द जो कि परस्पर भिन्न हैं, उनके भेद के आधार पर यदि उनके अधिकरणभूत द्रव्य का भेद हो तो अनन्त आकाशों की स्वीकृति देनी पड़ेगी। इसी कारण आगन्तुक भेद की यह स्वीकृति अद्वैतवेदान्त की अवधारणा के समीप जाती है, जहाँ पर आत्मा का भेद स्वाभाविक नहीं माना जाता अपितु औपाधिक माना जाता है। यद्यपि शब्द रूपी आकस्मिक गुण के आधार पर आकाश का भेद करने का सिद्धान्त विश्वम्भर पाहि का मान्य सिद्धान्त नहीं है क्योंकि उनके अनुसार आकाश को शब्द का आश्रय ही नहीं माना जा सकता। निश्चय ही आकाश के शब्दसमवायिकारणत्व का खंडन करनेवाली उनकी युक्तियाँ विश्वसनीय तथा आधुनिक विज्ञान की अवधारणाओं से सुसंगत हैं। अतः वैशेषिकों को इन युक्तियों की वैधता स्वीकार करनी आवश्यक होगी। परन्तु क्या विशेष का खंडन करनेवाली उनकी युक्तियाँ उसी प्रकार सशक्त हैं? तो मुझे यही कहना पड़ता है

कि निश्चय ही उनमें दोष है। जैसे वे कहते हैं कि "सजातीय मूर्त परमाणुओं की परस्पर भेदसिद्धि करने के लिए दैशिक एवं कालिक उपाधियाँ पर्याप्त प्रतीत होती हैं।" (पृ.278) अब देखिए—काल तथा देश का एकत्व है, उनकी उपाधियाँ क्या होंगी? **जन्यमात्रं कालोपाधिः** ऐसा न्याय वैशेषिक सिद्धान्त है। यही बात देश के ऊपर भी लागू होती है। **जन्यमात्रं देशोपाधिः** देश की उपाधियाँ भी जन्यमात्र हैं। जन्य उपाधियों के आधार पर परमाणुओं का आप भेद सिद्ध करना चाह रहे हैं? यह किस प्रकार से सम्भव होगा? दैशिक व कालिक उपाधियाँ क्या होगीं? यह कतई स्पष्ट नहीं हो पाता। आगे वे स्वयं कहते हैं "काल क्रिया के धर्म के रूप में भासित होता है एवं मूर्तद्रव्य में आश्रित पुनरावृत्तिस्वभावविशिष्ट क्रियाओं के परस्पर भेद एवं फलतः खंडकालों के परस्पर भेद प्रत्यक्ष अथवा अनुमान प्रमाण से सिद्ध होते हैं" (पृ.279) विचारणीय यह है कि प्रत्यक्ष या अनुमान प्रमाण से भेद सिद्ध होने का तात्पर्य भेद का होना नहीं अपितु उस भेद का ज्ञात होना है। जिसको कि मैंने अभी भेदसिद्धि के द्वितीय अर्थ के रूप में प्रतिपादित किया है। जबकि विशेष की स्वीकृति भेद के ज्ञापनार्थ नहीं है अपितु भेद के स्थापनार्थ है। यदि भेद है नहीं तो किसी प्रमाण के द्वारा उसको जाना नहीं जा सकता। यदि फिर भी जाना जा रहा है तो यह प्रमाणाभास का प्रयोग है, यह भ्रान्ति है। वस्तुतः यह सारा विवेचन जिसके आधार पर विश्वम्भर पाहि विशेष पदार्थ का खंडन करना चाह रहे हैं, एक मूलभूत भ्रान्ति पर आधारित है।

आचार्य विश्वम्भर पाहि की वैशेषिकदृष्टि का मूल्यांकन

उपर्युक्त विवेचन जो कि केवल संकेत मात्र करने के लिए लिये गये हैं, उनसे एक बात जो कि अत्यन्त महत्त्वपूर्ण तरीके से उभर कर आ रही है कि विश्वम्भर पाहि वैशेषिक सिद्धान्तों में आमूलचूल परिवर्तन करना चाह रहे हैं। सच्ची बात तो यह है कि यह वैशेषिक दृष्टि है ही नहीं और न ही यह न्यायं की दृष्टि है। न्याय तथा वैशेषिक सम्प्रदाय परस्पर एक दूसरे से मिलकर चलते हैं, एक दूसरे से प्रेरणा लेते हैं। इसीलिए इन दोनों को एक साथ मिला कर न्यायवैशेषिकसम्प्रदाय कहा जाता है। भारतीय दर्शन परम्परा में अनेक तार्किक परम्पराएँ रही हैं, उनमें से एक ऐसी तार्किक परम्परा का उल्लेख जयन्त भट्ट ने अपने ग्रन्थ *न्यायमञ्जरी* में उल्लेख किया है, जिसको अनेक बार दर्शन कहने से भी हम हिचकते हैं। वह है चार्वाकदर्शन। वस्तुतः विश्वम्भर पाहि की दृष्टि पूरी की पूरी चार्वाकदृष्टि ही है। मैं तो उनको प्रच्छन्न चार्वाक कहना चाहूँगा। यथोपलब्धिव्यवस्थान्याय जिसका कि विश्वम्भर पाहि बार बार उल्लेख करते हैं, वह न्याय सबसे अधिक चार्वाक दर्शन में ही स्वीकार्य है। इसीलिए चार्वाक जगद्वैचित्र्य का कोई स्पष्टीकरण देना नहीं चाहता, वह उसे स्वभाववाद के आधार पर व्यवस्थित करने की कोशिश करता है। जब न्यायदर्शन में अकस्माद्वाद का खंडन वस्तुतः यथोपलब्धिव्यवस्थान्याय का ही खंडन है। यथोपलब्धिव्यवस्थान्याय वहीं तक स्वीकार्य है जब तक उसमें परस्पर विरोधी पक्ष नहीं उपस्थित होते। जहाँ विरोधी पक्ष उपस्थित हुए, वहीं पर संशय की शुरुआत हो जाती है और वहीं से संशय से प्रारम्भ होकर निर्णय

तक पहुँचनेवाली न्यायदार्शनिक पृच्छा की प्रविधि कार्य करने लगती है। इसी कारण न्यायसूत्रकार गौतम जिस सूत्र में यथोपलब्धिव्यवस्थान्याय की स्थापना प्रस्तावित करते हैं उसी सूत्र में इसका स्पष्टीकरण भी दे देते हैं कि यह नियम कहाँ तथा किस सीमा तक स्वीकार्य है। सूत्र है **"नियमहेत्वभावाद् यथादर्शनमभ्यनुज्ञा"** न्यायसूत्र 3-2-12 नियम का कारण नहीं दिखायी देने के कारण यथोपलब्धिव्यवस्था को स्वीकार करते हैं। आचार्य पाहि यथोपलब्धिव्यवस्थान्याय को विना किसी अपवाद के लागू करना चाह रहे हैं, जो कि निश्चय ही न्यायदृष्टि नहीं है। खेद है कि आचार्य पाहि ने इस पर बिलकुल ही ध्यान नहीं दिया। विश्वम्भर पाहि जब अनुमान के द्वारा किसी पदार्थ के सिद्ध न हो पाने की बात कर रहे होते हैं, तो उनके मस्तिष्क में पश्चिमी असंदिग्ध ज्ञान का आदर्श अनजाने में ही बैठा रहता है। मुझे समझ में नहीं आता कि अपनी इस पुस्तक में तर्क की जो भूमिका न्यायवैशेषिकसम्प्रदाय में है, तथा न्याय परम्परा में तर्क की जो अनुमान से पृथग्भूत अवधारणा है, उसका सरसरी तौर पर भी जिक्र करने की आवश्यकता विद्वान् लेखक को क्यों नहीं महसूस हुई। तर्क की परिभाषा ही दी गयी है कि **अविज्ञाततत्त्वेऽर्थे प्रमाणोपपत्तितस्तत्त्वज्ञानार्थमूहस्तर्कः**। बौद्धिकता की अवधारणा को पश्चिमी परिप्रेक्ष्य में न देखकर उसको भारतीय परिप्रेक्ष्य में अगर देखने की कोशिश की जाती, तो सम्भवतः यह बात अधिक स्पष्ट होकर सामने आती। हर दर्शन परम्परा के बौद्धिकता के अपने मापदंड होते हैं। न्यायसूत्रों में एक पूरी की पूरी दार्शनिक पृच्छा की प्रविधि गौतम ने संशय से प्रारम्भ कर निर्णय पर्यन्त प्रतिपादित की है। दुःखद है कि आचार्य विश्वम्भर पाहि ने इस प्रविधि का अपने ग्रन्थ में कहीं पर भी उल्लेख तक नहीं किया। क्या इस प्रविधि का कोई मूल्य नहीं है। उन जैसे मौलिक तथा गम्भीर विद्वान् से हम इस प्रकार की ग़लती की अपेक्षा नहीं करते। ध्येय है कि प्रथम न्यायसूत्र की व्याख्या करने के क्रम में ही पुनर्जन्म की सिद्धि के लिए सर्वप्रथम वात्स्यायन तर्क का उपयोग करते हुए दिखायी देते हैं। निश्चित ही कर्मवाद के सम्बन्ध में उठायी गयी विश्वम्भर पाहि की युक्तियाँ अपनी जगह पर सही हैं, परन्तु उनमें मौलिकता का नितान्त अभाव है। वे वही पुरानी युक्तियाँ हैं, जिनके आधार चार्वाक कर्मवाद तथा पुनर्जन्म आदि की अवधारणाओं का खंडन करते आये हैं। कुछ प्राणिविज्ञान से सम्बन्धित युक्तियाँ अवश्य विद्वान् लेखक ने अपनी ओर से जोड़ी हैं। प्रोफ़ेसर प्रदीप गोखले ने इस बात को अपने आलेख में बखूबी उपस्थापित किया है। मेरे आलेख की आलोचना में गोखले का कथन सत्य है कि जिस प्रकार ज्ञानमीमांसा के क्षेत्र में ज्ञाता तथा स्मर्ता के ऐक्य का अनुभव हर किसी को होता है उसी प्रकार से पुरुषार्थमीमांसा के सम्बन्ध में हम बलपूर्वक नहीं कह सकते हैं क्योंकि यह उस प्रकार से सर्वानुभूत नहीं है। परंतु मैंने यह दिखलाने की कोशिश नहीं की है और न तो मैं यह कहना चाहता हूँ कि यह उसी प्रकार से सिद्ध है। बल्कि हमारे कथन का तात्पर्य यह है कि यह पुरुषार्थमीमांसीय कर्मसिद्धान्त प्रमाणमीमांसीय सिद्धान्त का प्रतिबिम्बन तथा विस्तारण है। इस प्रतिबिम्बन तथा विस्तारण में कितनी संगति है यह दूसरा प्रश्न है। क्या पाश्चात्य तार्किक आगमन की प्रक्रिया में हम कुछ यही नहीं कर रहे होते, जो देखा हुआ है उसके आधार पर अनदेखे

के बारे में नियम नहीं बनाते। पुरुषार्थमीमांसीय सिद्धान्तों को मैं इसी श्रेणी में रखता हूँ। जीवविज्ञान के विकासवाद के सिद्धान्त को स्वीकार करते हुए भी इसे तथ्यात्मक रूप से माना जा सकता है कि अन्त में वस्तुतः सत्य की ही विजय होती है। अच्छाई तथा बुराई के मध्य संघर्ष अनादि काल से चला आ रहा है। उसमें अच्छाई की विजय ही दीर्घकाल में होती है क्योंकि हम अगर इतनी मुश्किलों के बावजूद नैतिक हैं, तो यह नैतिकता की विजय का ही उद्घोष है। रिचार्ड डॉकिंस जो कि स्वयं नास्तिक हैं, अपने ग्रन्थ The Selfish Gene में यह दिखलाते हैं कि नितान्त स्वार्थपरकता थोड़े समय तक भले ही सफल हो जाये, परन्तु विकास की लम्बी कालावधि में उसका असफल होना अनिवार्य है, इसीलिए जीन के स्वार्थी होते हुए भी उसके द्वारा परोपकारपूर्ण व्यवहार किया जाता है।[1] निश्चय ही हमारे पास तर्क का उपयोग करने के आधार उपस्थित हैं जिनके आलोक में कर्मवाद को नितान्त तिरस्कृत नहीं किया जा सकता। परन्तु यह तर्क पश्चिमी परम्परा का तर्क नहीं है। वैज्ञानिक अवधारणा के विषय में एक बात कही जाती है कि सहस्रों सहचारदर्शनों के ऊपर एक व्यभिचारदर्शन भारी पड़ जाता है। परन्तु क्या विज्ञान ईश्वर तथा पुनर्जन्म का निषेध करने में पूरी तरह से सक्षम है? ईमानदारी से देखा जाये तो यही कहना पड़ेगा कि विज्ञान ईश्वर की अवधारणा और पुनर्जन्म की अवधारणा को समग्रता से नहीं नकार सकता। वह एक विकल्प के रूप में एक दूसरी सुसंगत अवधारणा अवश्य प्रस्तावित कर सकता है जिसमें कि ईश्वर आत्मा आदि के लिए कोई स्थान न हो। वह इन अवधारणाओं को बीच में लाये विना जगत् की व्याख्या कर सकता है। परन्तु अभी तक मुझे नहीं लगता है कि इस प्रकार की कोई सुसंगत अवधारणा प्रस्तावित हुई हो, जिस पर विश्वास करते हुए हम सभी ईश्वर आत्मा आदि का हम नितरां तिरस्कार करने में स्वयं को सक्षम पाते हों। यहाँ पर यह भी ध्येय है कि क्वांटम फिजिक्स तक पहुँचते पहुँचते विज्ञान में भी यह अवधारणा आ चुकी है कि सब कुछ प्रयोग तथा आगमन के आकलन के आधार पर ही नहीं सिद्ध होता। उसमें भी कहीं न कहीं अवधारणानिर्माण की अपेक्षा होती ही है। परन्तु वैज्ञानिक तथा दार्शनिक अवधारणा में एक अन्तर है। वैज्ञानिक बहुत सारे विषयों को अपनी अवधारणा के बाहर रखने में बिलकुल संकोच नहीं करता, उन्हें अनर्गल या निरर्थक बता कर आगे बढ़ जाने की बात करता है। कुछेक विषयों के बारे में अपनी अज्ञानता को स्वीकार कर टिप्पणी करने से कतराता है। इसी कारण ईश्वर आदि की अवधारणा पर विज्ञान निश्चायक रूप से कुछ भी कहने की स्थिति में स्वयं को नहीं पाता। परन्तु दार्शनिक उन विषयों के बारे में भी अवधारणा बनाने का साहस करता है। इस कारण दार्शनिक अवधारणा का क्षेत्र अधिक विस्तृत हुआ करता है। यह अवश्य है कि दर्शन तथा विज्ञान दोनों को ही अपनी अवधारणाओं में संशोधन के तैयार रहना चाहिए। नवीन युक्तियों तथा आकलनों के आलोक में जिस प्रकार वैज्ञानिक अवधारणाओं में लगातार सुधार किया जाता है, उसी प्रकार दार्शनिक अवधारणाओं में भी सुधार करने के लिए हमें सन्नद्ध रहना चाहिए। निश्चय ही आचार्य पाहि की यही पुकार है कि हम नवीन संकल्पनाओं तथा अवधारणाओं के आलोक में न्यायवैशेषिक दर्शन की प्राचीन

अवधारणाओं तथा संकल्पनाओं को निरीक्षित तथा परीक्षित करें। तदुपरान्त हमें जो भी सशक्त तथा सक्षम मिले, उसी का स्वीकार करें।

सन्दर्भ

1. देखें *The Selfish Gene* by Richard Dawkins Oxford University Press, 2014 का The nice guy finishes first अध्याय

प्रोफेसर, दर्शनशास्त्र एवं धर्म विभाग,
काशी हिन्दू विश्वविद्यालय,
वाराणसी-221005 (उत्तरप्रदेश)
चलवाणी-09450803808

आचार्य विश्वम्भर पाहि की टिप्पणी

वाचस्पति मिश्र की निम्नोक्त उक्ति 'संविदेव हि भगवती वस्तूपगमे नः शरणम्...' *न्यायवार्तिकतात्पर्य टीका* (पृ. 399) पद्धतिमूलक दृष्टि में प्राथमिकता की माँग करती है। इस उक्ति को केवल एक अलंकार के रूप में देखना भ्रान्तिपूर्ण है। प्रभाकर के अनुयायी शालिकनाथ उपर्युक्त आशय की उक्ति के लिए *वैशेषिक पदार्थ व्यवस्था का पद्धतिमूलक विमर्श* पृ. 12 पर पाद टिप्पणी 4 (ख) भी द्रष्टव्य है।

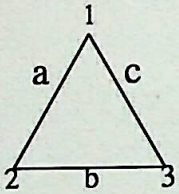
शास्त्रनिर्माण में अबाधित अनुभव की भूमिका के सम्बन्ध में *वैशेषिक पदार्थ व्यवस्था का पद्धतिमूलक विमर्श* पृ. 11 पर दी गई तीन टिप्पणियाँ पर्याप्त हैं। सच्चिदानन्द जी मैं यह प्रत्याशा करता हूँ कि वह न्यायभाष्यकार वात्स्यायन, तात्पर्यटीकाकार वाचस्पतिमिश्र, न्यायभूषणकार भासर्वज्ञ तथा न्यायसूत्रकार महर्षि गौतम की इन उक्तियों पर शास्त्रनिर्माण पद्धति की दृष्टि से विवेचन करेंगे।

सच्चिदानन्द जी के द्वारा किया गया 'यथोपलब्धि व्यवस्था न्याय' की व्याख्या भ्रान्तिपूर्ण है। वह लिखते हैं कि न्यायदर्शन में अकस्माद्वाद का खण्डन वस्तुतः यथोपलब्धि व्यवस्था-न्याय का खण्डन है। कार्य-कारण व्यवस्था की सार्वभौमिकता ही अकस्माद्वाद का खण्डन है। *वैशेषिक पदार्थ व्यवस्था का पद्धतिमूलक विमर्श* के पृ. 57 पर उपलब्ध टिप्पणी 19-21 के विवेचन से यह स्पष्ट होता है। *वैशेषिक पदार्थ व्यवस्था का पद्धतिमूलक विमर्श* के पृ. 14 पर दी गई दो टिप्पणियों के विवेचन से यथोपलब्धि व्यवस्था का न्याय परम्परा में गृहीत अर्थ स्पष्ट होता है।

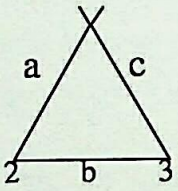
अवयवी की द्रव्यान्तरत्व की सिद्धि के लिए पूर्वाचार्यों के द्वारा दिये गये प्रमाण पर्याप्त हैं—'सर्वस्याग्रहणमवयवसिद्धेः' *न्यायसूत्र* 2.1.34 पर *वात्स्यायन भाष्य* (*वैशेषिक पदार्थ व्यवस्था का पद्धतिमूलक विमर्श* के पृ. 160 पर पादटिप्पणी द्रष्टव्य है।) *वैशेषिक पदार्थ व्यवस्था का पद्धतिमूलक विमर्श* के पृ. 11 पर दी गई पाद टिप्पणी 1(ख) में *न्यायभूषण* से दिया गया उद्धरण पृ. 36 पर पाद टिप्पणी 39 (क)

पर दिया गया उद्धरण तथा पृ. 195-196 पर दिया गया *व्योमवती* के उद्धरणादि द्रष्टव्य है। *न्यायसूत्र* 2.1.33-2.1.36 एवं 4.2.4-4.2.15 तथा उन पर भाष्य एवं वार्तिकादि से न्यायवैशेषिक दार्शनिकों का पक्ष सुस्पष्ट है।

सङ्घातवाद का खण्डन एवं अवयवी का द्रव्यान्तरत्व सिद्धि के लिए (*वैशेषिक पदार्थ व्यवस्था का पद्धतिमूलक विमर्श)* का पृ. 196-200 पर किया गया रसायनशास्त्र मूलक विचार परम्परागत अवयवी सिद्धि पक्ष वैध सुदृढ़ करने के लिए है। रसायनशास्त्रमूलक विचारों के बिना भी सङ्घातवाद का खण्डन एवं अवयवी का द्रव्यान्तरत्व की सिद्धि निम्नप्रकार से की जा सकती है। मानलीजिए कि समान लम्बाई के तीन ताम्बे के तार a,b,c लिये जाते हैं तब सूत्रगति से बान्धे गये तीन संयोग के द्वारा निम्न भिन्नाकृति के दो अवयवी प्राप्त किये जा सकते हैं—



(क)



(ख)

अवयव सङ्घात की दृष्टि से (क) एवं (ख) में चित्रित अवयवियों में कोई अन्तर नहीं, न कि संयोग की संख्या की दृष्टि से, तथापि आकृति भेद के कारण अवयवी (क) अवयवी (ख) से अवश्य भिन्न है। {a,b,c} रूपी एक सङ्घात से दो भिन्न-भिन्न अवयवी (क) एवं (ख) की उत्पत्ति सम्भव होने से सङ्घातवाद का खण्डन के साथ-साथ अवयवी का द्रव्यान्तरत्व सिद्ध होता है।

कर्मवाद जगत् की कृतप्रणाशशून्यता एवं अकृताभ्यागमशून्यता रूपी दो मान्यताओं पर आश्रित है, जगत् के वस्तुनिष्ठ धर्म के रूप में कृतप्रणाशशून्यता एवं अकृताभ्यागमशून्यता प्रमाणसिद्ध नहीं है परन्तु तथ्य के रूप में अस्वीकार्य होने पर भी किसी भी विधिनिषेध व्यवस्था (धर्माधर्मव्यवस्था) के पूर्वापेक्षित **आदर्श के रूप में अवश्य वरणीय हैं।** इन दो आदर्शों के बिना धर्मरूपी वैदिक परम्परा का केन्द्रभूत पुरुषार्थ की कल्पना सम्भव नहीं है। इस सम्बन्ध में *वैशेषिक पदार्थ व्यवस्था का पद्धतिमूलक विमर्श* पृ. 70 पर दिये गये विचार के प्रति ध्यान आकर्षित करना चाहता हूँ। सच्चिदानन्द जी का मेरे ऊपर प्रच्छन्न चार्वाक होने का आरोप निराधार है क्योंकि कृतप्रणाशशून्यता एवं अकृताभ्यागमशून्यता रूपी दो आदर्शों का स्वीकार करने का अर्थ वस्तुतः धर्मरूपी पुरुषार्थ को ही आदर्श के रूप में स्वीकार करना है।

वैशेषिक पदार्थ व्यवस्था का पद्धतिमूलक विमर्श के पृ. 85-95 पर दिये गये पुरुष विषयक विचारों के प्रति सच्चिदानन्द जी का ध्यान आकृष्ट करना चाहता हूँ।

कर्तृत्व, भोक्तृत्व व ज्ञातृत्व के साथ समानाधिकरण वाक् शक्ति की योग्यता ही पुरुषार्थत्व का लक्षण है। वाक्शक्ति की योग्यता मनरूपी तत्त्व के बिना सम्भव नहीं है क्योंकि वाचिक क्रिया, मानसिक क्रिया की अपेक्षा रखती है। लोकप्रतीति एवं औपनिषदीय विचार परम्परा की दृष्टि से ज्ञान, इच्छा, द्वेष आदि तथा कथित आत्मविशेष धर्म वस्तुतः मन के ही धर्म है। अतः प्राणवान् पुरुष से गर्भाधान क्षण से मृत्युपर्यन्त सन्तान रूपी कार्य कार्यकारण स्रोतापन्न तत्त्व के द्योतक धर्म के रूप में मुख्य आत्मविशेष गुण विद्यमान रहते हैं। इस मानसिक धर्मों का शरीरधर्म के रूप में रूपान्तरित करके व्याख्या करना सम्भव नहीं है। इस सङ्कलन में गृहीत एकाधिक निबन्धों पर टिप्पणियाँ मैं लिख चुका हूँ। यह अवश्य सत्य है कि *वैशेषिक पदार्थ व्यवस्था का पद्धतिमूलक विमर्श* की भूमिका के पृ. 6 पर एवं पृ. 95-96 पर असावधानतावशतः पुरुष का तत्त्वमीमांसीय स्वरूप विषयक विचार से मनरूपी तत्त्व की भूमिका में उल्लिखित नहीं किया गया है। यद्यपि वह मेरे बुद्धिस्थ था। अतः देहात्मवाद का आरोप निराधार है।

परम्परागत विशेष पदार्थ स्वतः व्यावृत पदार्थ की विसङ्गतता के आधार पर अस्वीकार्य है। धर्मभेद के बिना धर्मियों के भेद सम्भव नहीं है। सजातीय परमाणुओं के नानात्व विशेष पदार्थों के बिना भी केवल अवयव-अवयवी धारा के स्वरूप विषयक विचार से सिद्ध होता है। *वैशेषिक पदार्थ व्यवस्था का पद्धतिमूलक विमर्श* के पृ. 105 पर अवयवी की संरचना के लिए उल्लिखित वंशावली तरु में अवयवी स्वयं मूल गाँठ के रूप में एवं उस तरु के सारे अन्तिम गाँठ वस्तुतः सजातीय परमाणुओं का प्रतिनिधित्व करते हैं। अगर हम परम्परागत मतानुसार केवल सजातीय परमाणुओं से ही अवयवी की उत्पत्ति स्वीकार करते हैं; तो इस विषय में *वैशेषिक पदार्थ व्यवस्था का पद्धतिमूलक विमर्श* का पृष्ठ 277-283 द्रष्टव्य है।

पुरुष को सादि, सान्त कार्यकारण स्रोतापन्न प्रवाह रूप में स्वीकार करने पर भी निष्काम कर्मयोग एवं स्थितप्रज्ञत्व रूपी आदर्शों की उपपत्ति सम्भव है।

—*—

न्यायवैशेषिक आत्मवाद की पुनर्रचना : आचार्य बदरीनाथ शुक्ल और आचार्य विश्वम्भरपाहि

अम्बिकादत्त शर्मा

वरं वृन्दावनेऽरण्ये शृगालत्वं भजाम्यहम्—श्री हर्ष की इस अभ्युक्ति से इतना तो स्पष्ट होता है कि न्याय-वैशेषिक दर्शन में आत्मा एवं मुक्ति का स्वरूप सम्प्रदाय के अन्दर सम्प्रदराय के बाहर विवाद का विषय रहा है। इस विवाद को ध्यान में रखकर 20वीं शताब्दी के उत्तरार्द्ध में आचार्य बदरीनाथ शुक्ल ने *न्यायशास्त्रीय विचारपद्धत्या देहात्मवादस्य सम्भावना* नामक एक लघु-प्रबन्ध लिख कर 'देहात्मवाद' का प्रतिपादन किया है।[1] साथ-ही-साथ शतश्लोकी एवं उस पर स्वोपज्ञ-वृत्ति लिखकर न्याय-वैशेषिक सम्मत मुक्ति के स्वरूप का देहात्मवाद पुरस्सर परिष्कार भी प्रस्तुत किया है। परन्तु आचार्य शुक्ल की इस प्रयोगधर्मी अभिनव उपस्थापना को उस रूप से संज्ञान में नहीं लिया गया जिस रूप से उसे लिया जाना चाहिए था। यह कोई एक महज संयोग नहीं कि 21वीं शताब्दी के पूर्वार्द्ध में आचार्य विश्वम्भर पाहि ने *वैशेषिक पदार्थ व्यवस्था का पद्धतिमूलक विमर्श*[2] नामक एक प्रौढ़ ग्रन्थ लिख कर न्याय-वैशेषिक सम्मत आत्मा की अवधारणा को इस रूप में पुनर्रचित किया है जो आचार्य शुक्ल की पुनर्रचना से भी अधिक मौलिक, परन्तु उतनी ही विस्थापक भी है। यद्यपि आचार्य पाहि अपनी पुनर्रचना को स्वरूप देते हुए आचार्य शुक्ल को पूर्वपक्ष अथवा समानान्तर पक्ष के रूप में सन्दर्भित नहीं करते हैं। एक दृष्टि से देखा जाय तो आचार्य शुक्ल का देहात्मवाद न्याय-वैशेषिक दर्शन की अनुमत सीमा में एक पुनर्रचना है जबकि आचार्य पाहि का तथाकथित देहात्मवाद सर्वथा एक नवीन रचना है। आचार्य पाहि की यह सुस्पष्ट मान्यता है कि न्याय-वैशेषिक दर्शन में परम्परागत रूप से स्वीकृत देहादिव्यतिरिक्त अशरीरी ज्ञानाश्रयी आत्मा इस दर्शन की तत्त्वमीमांसीय एवं ज्ञानमीमांसीय सिद्धान्तों से संगत नहीं है। परन्तु मानवव्यक्ति विषयक न्याय-वैशेषिक सिद्धान्त को आचार्य पाहि ने जिस रूप में प्रस्तुत किया है, वह न्याय-वैशेषिक दर्शन की तत्त्वमीमांसा और ज्ञानमीमांसीय सिद्धान्तों से कितना संगत है, यह भी कमतर विचारणीय प्रश्न नहीं है। देहादिव्यतिरिक्त नित्य आत्मा का न्याय-वैशेषिक तत्त्वमीमांसा और ज्ञानमीमांसा से संगत नहीं होना एक बात है परन्तु आत्मा की अवधारणा को देहेन्द्रियादियुक्त एक जैव संस्थान में रूपान्तरित कर देना सर्वथा दूसरी बात है। आचार्य पाहि अपने इस रूपान्तरण को आकार देते हुए इतने स्वतन्त्र हो जाते हैं कि कहीं भी इसे शास्त्रीय प्रमाणों से पुष्ट करना अथवा यह सुनिश्चित करना आवश्यक

नहीं समझते कि मानवव्यक्ति विषयक यही और केवल यही सिद्धान्त न्याय-वैशेषिक दर्शन के तत्त्वमीमांसीय अथवा ज्ञानमीमांसीय सिद्धान्तों से निष्फलित होता है।

I

द्रष्टव्य है कि आत्मवाद और अनात्मवाद भारतीय दर्शन की दो प्रमुख धाराएँ रही हैं। दोनों धाराओं की तत्त्वदृष्टि एक-दूसरे के विरोध में सत्ता को क्रमशः नित्यतावादी और क्षणिक प्रतिमान में देखती है। वैदिक परम्परा के आस्तिक दर्शन आत्मवादी तत्त्वदृष्टि का ही अपने-अपने तरीके से प्रतिनिधित्व करते हैं। उन सबों की ज्ञानमीमांसा, नीतिदर्शन एवं आध्यात्मिक साधनाएँ आत्मवादी दृष्टि में ही मूलित हैं। अतः इन्द्रियात्मवाद, शरीरात्मवाद, प्राणात्मवाद जैसे विचारों के सन्दर्भ पूर्वपक्ष के रूप में तो भारतीय परम्परा में सदैव उपस्थित होते रहे हैं लेकिन ऐसे सिद्धान्तों की तात्त्विक स्वायत्तता को आस्तिक परम्परा ने कभी पुरस्कृत नहीं किया है। ऐसी स्थिति में आचार्य शुक्ल और आचार्य पाहि का 'देहात्मवाद' जो अपने स्वरूप में लोकायतिक भी नहीं है, निश्चय ही एक क्रान्तिकारी प्रतिपादन है। यद्यपि इन दोनों आचार्यों ने अपने-अपने तरीके से इसे न्याय-वैशेषिक सम्मत आत्मा की अवधारणा में बतौर परिष्कार के प्रस्तुत किया है तथापि उनका यह प्रतिपादन अपनी व्याप्ति में समस्त आत्मवादी दर्शनों के समक्ष एक वैकल्पिक सिद्धान्त के रूप में खड़ा होता है।

न्याय वैशेषिक सम्मत आत्मा की अवधारणा का सार यह है कि आत्मा पृथ्वी, जल, तेज, वायु, आकाश, दिक् और काल तथा मन से भिन्न नवम द्रव्य है। यह आत्मा प्रत्येक शरीर में भिन्न है और वह शरीर, इन्द्रिय, मन तथा प्राण से भी भिन्न है। वह सभी मूर्त द्रव्यों के साथ संयुक्त होता है तथा वह कर्त्ता, भोक्ता भी है। सभी मूर्त द्रव्यों के साथ उसका सम्बन्ध होने पर जिस देह के साथ उसका अपूर्व-अर्जित अदृष्ट के कारण विलक्षण संयोग रूप भोगनियामक सम्बन्ध स्थापित होता है उसी देह से पूर्व कर्मों के ऊँच-नीच, सुख-दुःखात्मक फलों को भोगता है तथा नये-नये कर्मों को करते हुए पुण्य-पाप रूप धर्माधर्मों से अपने कोश में वृद्धि भी करता रहता है। इतना ही नहीं बल्कि नये-नये अनुभव से प्राप्त संस्कार राशि में भी वृद्धि करता रहता है। सभी प्रकार के क्रियाकलापों से उसके अदृष्ट से आकृष्ट मन उसकी सहायता करता है। ऐसे जीवात्म पदवाच्य 'आत्मा' को न्याय-वैशेषिक दर्शन में ज्ञान, इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, धर्म, अधर्म, भावना, सुख, दुःख इन नौ तथा संख्या, परिमाण, पृथक्त्व, संयोग, विभाग इन पाँच सामान्य गुणों का आश्रय माना गया है।

ऐसे जीवात्म पदवाच्य 'आत्मा' की सिद्धि के लिए न्याय-वैशेषिक दर्शन में पारम्परिक तौर पर अनेक युक्तियाँ प्रस्तुत की गई हैं। इन युक्तियों में प्रत्यभिज्ञा की प्रामाणिकता, कारक सिद्धान्त तथा कर्मवाद से सम्बन्धित युक्तियाँ प्रमुख हैं। प्रत्यभिज्ञा-युक्ति के द्वारा आत्मा के क्षणिकत्व, संघातरूपत्व और उसकी सन्तानरूपता का निराकरण होता है। साथ-ही-साथ आत्मा में कर्तृत्व, भोक्तृत्व एवं ज्ञातृत्व के समानाधिकरण्य तथा देह, इन्द्रिय और मन आदि से उसकी भिन्नता भी प्रत्यभिज्ञा-युक्ति के द्वारा ही सिद्ध की गई है। कारक सिद्धान्त के द्वारा आत्मा के अस्तित्व को मुख्य रूप से ज्ञान एवं प्रयत्नादि के आश्रय के रूप में सिद्ध करते हुए देहादि से उसकी भिन्नता प्रतिपादित की गई है। इसी तरह आत्मा

की नित्यता को उसके द्रव्यत्व, और निरवयत्व के आधार पर सिद्ध किया गया है। कुल मिलाकर इन सभी युक्तियों के द्वारा न्याय-वैशेषिक दार्शनिकों ने 'युनिटी थेसिस ऑफ कॉन्शसनेस' अर्थात् आत्मा की अनन्यता की अवधारणा को ही उद्घाटित किया है। इसके अतिरिक्त न्याय-वैशेषिक परम्परा में कृतप्रणाशशून्यता, एवं अकृत-अभ्यागम शून्यता, जन्मान्तरभाव सिद्धि, शरीर की अदृष्ट कार्यता एवं अनर्जित सुख और दुःख की असम्भावना को प्रदर्शित करते हुए देहादिव्यतिरिक्त नित्य आत्मा की संगति संसारवाद, कर्मवाद और ज्ञानमोक्षवाद से बैठाई गई है।

अब आचार्य बदरीनाथ शुक्ल की प्रतिज्ञा है कि—**आत्मा नातिरिक्तद्रव्यं देहमनोभ्यामेव तत्साधनीयस्य निखिलप्रयोजनस्य निर्वर्तयितुं शक्यत्वात्।**[3] अर्थात् आत्मा अतिरिक्त द्रव्य नहीं है, क्योंकि अतिरिक्त आत्मा के द्वारा जो भी साधनीय प्रयोजन है, वे सब कुछ देह और मन के द्वारा ही सम्पादित किये जा सकते हैं। अपनी इस प्रतिज्ञा को सिद्ध करने के लिए उन्होंने अतिरिक्त आत्म-द्रव्य विषयक न्याय-वैशेषिक मान्यता में जो परिवर्तन किया है वह यह कि परम्परागत न्याय-वैशेषिक मान्यता में जहाँ ज्ञान, सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष, प्रयत्न इत्यादि को आत्मा का विशेष गुण माना गया है, वहीं उन्होंने इन सभी गुणों को देह के विशेष गुण नहीं, बल्कि सामान्य गुणों में रूपान्तरित कर दिया है। पुनः धर्म, अधर्म एवं संस्कार को वे मन के विशेष गुण मानने की अभ्युक्ति प्रस्तुत करते हैं।[4] इस सैद्धान्तिक परिवर्तन के विरोध में जितनी आपत्तियाँ उठाई जा सकती हैं, उन सबका परिहार करते हुए उन्होंने अपने इस नवीन अभिमत की संगति भी बैठाई है। इसका परिणाम यह होता है कि सभी भूमिकाओं को अवाप्त करते हुए 'मनयुक्त देह' देहातिरिक्त आत्मा द्रव्य का स्थानीय हो जाता है।

II

न्याय-वैशेषिक परम्परा में ज्ञानादि को देह का गुण मानने में अनेक दोष प्रदर्शित किये गये हैं। अतः यहाँ यह देखना प्रासंगिक होगा कि बदरीनाथ शुक्ल उन दोषों का परिहार करते हुए किस प्रकार अपने देहात्मवाद से उसकी संगति बैठाते हैं। प्रथमतः यह कि शरीर ज्ञानादि का आश्रय होता है तो मृत शरीर को चैतन्य होना चाहिए। इस व्यभिचार दोष का देहात्मवादी प्रत्युत्तर यह है कि मन में धर्म एवं अदृष्ट रहते हैं, परन्तु मरणकाल में शरीर के साथ मन के सम्बन्ध का विनाश हो जाता है। अतः मृत शरीर में चैतन्य का अनुभव नहीं होता। वस्तुतः अतिरिक्त आत्मा मानने वाले भी इस दोष का परिहार इसी रूप में करते हैं। द्वितीयतः यह कि शरीर को ज्ञानादि का आश्रय मानने पर बाल्यकाल में जो विलोकित है, वार्द्धक्य काल में उसके स्मरण की अनुपपत्ति होगी। इस अनुपपत्ति का परिहार करते हुए कहा जा सकता है कि अनुभवात्मक ज्ञान शरीर में उत्पन्न होता है, परन्तु उस ज्ञान से जन्य संस्कार मन में उत्पन्न होता है। अतः मन में रहने वाले संस्कार की महिमा से बाल्यकाल में अनुभूत हुए का वृद्धावस्था में स्मरण सम्भव है।[5] तृतीयतः यह कि सद्यः समुत्पन्न बालक में स्तनपान की प्रवृत्ति के लिए इष्ट साधनता का ज्ञान आवश्यक है। शरीरातिरिक्त आत्मा को चैतन्य मानकर तथा पूर्वजन्म के आधार पर ही इत्याकारक इष्टसाधनता का ज्ञान सम्भव है।

देहात्मवादी पक्ष से इस आपत्ति का परिहार करते हुए कहा जा सकता है कि अनुभव का संस्कार के प्रति और संस्कार का स्मरण के प्रति 'स्वाश्रयविजातीय संयोगसम्बन्ध' से कारणत्व है।[6] पुन: पूर्वजन्म के शरीर का सहयोगी जो मन है, उस मन का पूर्वजन्म के शरीर से जन्य अदृष्ट के कारण सद्योजात बालशरीर में भी प्रवेश हो जाता है। इस कारण पूर्वजन्मानुभूत अर्थ का स्मरण होकर इष्टसाधनता का ज्ञान सम्भव है। अत: देहात्मवादी दृष्टि से भी नवजात शिशु में स्तनपान की प्रवृत्ति की व्याख्या हो जाती है। चतुर्थत: यह कि ज्ञानादि को देह का गुण मानने पर कृतहान और अकृत-अभ्यागम की आपत्ति होगी, क्योंकि जिस शरीर के द्वारा पाप-पुण्य किये गये हैं, उसके द्वारा उस पाप-पुण्य का फलभोग देहात्मवाद में सम्भव नहीं होगा। इस आक्षेप का परिहार करते हुए शुक्ल जी की अभ्युक्ति यह है कि वर्तमान शरीर द्वारा किये गये जिन कर्मों को अभी तक भोगा नहीं गया है, उन कर्मों के द्वारा उत्पन्न धर्म और अधर्म रूपी अदृष्ट का आश्रय जो मन है, वही मन उन कर्मों का अधिष्ठाता है और उस मन का पूर्वजन्मकृत कर्मों से जन्य अदृष्ट द्वारा उत्पादित शरीर में प्रवेश हो जाता है। इस प्रकार से उस शरीर में उन कर्मों का फलभोग और उन कर्मों की सार्थकता दोनों ही सम्भव हो जाते हैं। पुन: यह भी द्रष्टव्य है कि नूतन शरीर में भी पूर्वदेह के द्वारा कृत कर्मों का ही फल प्राप्त होता है। अतएव अकृत-अभ्यागम का भी प्रसंग नहीं उठता। इसके अतिरिक्त आचार्य शुक्ल एक दूसरी अभ्युक्ति भी प्रस्तुत करते हैं कि देहात्मवाद में यह नियम मानना आवश्यक नहीं कि जिसने जो कर्म किया है, उस कर्म का फल उसको ही प्राप्त होना चाहिए।[7] इसके स्थान पर यह नियम मानना अधिक उचित प्रतीत होता है कि जिस मन के द्वारा अधिष्ठित शरीर से कर्म किया जाता है, उसका फल उसी मन के द्वारा अधिष्ठित शरीर से भोगा जाता है—**तत्स्थाने यन्मनोधिष्ठितेन देहेन यत्कर्म क्रियते तत्फलं तन्मनोधिष्ठितेनैव देहेन भुज्यत इति नियमोपगमात्।**[8]

इस प्रकार शरीरातिरिक्त आत्मवाद के बदले देहात्मवाद को मानने में जो भी तत्त्वमीमांसीय एवं ज्ञानमीमांसीय कठिनाइयाँ आ सकती हैं, उन सभी का परिहार करते हुए आचार्य शुक्ल ने अपने देहात्मवाद को ज्ञानाश्रयी और ज्ञानस्वरूप दोनों ही प्रकार के अतिरिक्त आत्मवाद के समानान्तर एक विकल्प के रूप में स्थापित किया है। इस अभिनव देहात्मवाद को संदर्भ बनाकर उन्होंने कर्म, पुनर्जन्म, संसार, अनुभव, स्मृति, संस्कार, प्रत्यभिज्ञा, यज्ञ-यज्ञादि, लोकसंग्रह एवं बन्धन-मोक्ष आदि की भी सुसंगत व्याख्या की है।[9] इसकी सबसे बड़ी विशेषता यह है कि भारतीय-संस्कृति की विश्वदृष्टि और मूल्य-व्यवस्था को अक्षुण्ण रखते हुए उसकी कतिपय खामियों को निवारित करने का सैद्धान्तिक आधार भी प्रस्तुत करता है। ऐसा भी नहीं कि आचार्य शुक्ल की देहात्मवादी अभ्युक्तियों के ऊपर प्रश्न खड़े नहीं किये जा सकते हैं। मेरी जानकारी में कम-से-कम प्रो. राजाराम शुक्ल और प्रो. सच्चिदानन्द मिश्र दो ऐसे उदीयमान नैयायिक हैं जिन्होंने आचार्य शुक्ल की अभ्युक्तियों का प्रतिवाद किया है। परन्तु इस सम्भावना को भी नकारा नहीं जा सकता कि आचार्य शुक्ल जिन आधारों पर अपने देहात्मवाद को उपस्थापित करते हैं, उन आधारों पर प्रो. शुक्ल और प्रो. मिश्र के आक्षेपों को प्रत्युत्तरित नहीं किया जा सकता। यह बात ठीक वैसी ही है जैसे

सम्यक् प्रत्यभिज्ञान के अभाव में मिथ्या प्रत्यभिज्ञान स्वयमेव निवारित हो जाता है, क्योंकि मिथ्या प्रत्यभिज्ञान भी यथार्थ प्रत्यभिज्ञान की अपेक्षा रखता है। इस प्रकार कहा जा सकता है कि आचार्य शुक्ल द्वारा न्यायशास्त्रीय आत्मवाद की देहात्मवादी पुनर्रचना एक सशक्त विकल्प के रूप में उपस्थापित होती है।

III

अब यदि आचार्य विश्वम्भर पाहि द्वारा आत्मविषयक न्याय-वैशेषिक सिद्धान्त के पुनर्निर्माण को देखें तो प्रथमदृष्ट्या ऐसा प्रतीत होता है कि उन्होंने पुनर्निर्माण की निज-विवक्षा को आचार्य शुक्ल की तरह न्यायशास्त्र तक सीमित न रखते हुए व्यापक परिप्रेक्ष्य में उपस्थापित किया है। इसलिए उनकी पुनर्रचना में सम्प्रदायनिष्ठ स्वातन्त्र्य की अपेक्षा विचारक-केन्द्रित विचार-स्वातंत्र्य अधिक दिखता है। न्याय-वैशेषिक सम्मत आत्मा की परम्परागत अवधारणा का पुनर्निर्माण जब आचार्य पाहि पुरुषपद वाच्य 'मानव-व्यक्ति' के रूप में करते हैं तो उनकी इस पुनर्रचना के पीछे जो व्यापक प्रेरणा सक्रिय रूप से कार्य करती है, वह यह कि कर्मवाद, संसारवाद एवं ज्ञानमोक्षवाद भारतीय आध्यात्मिक परम्परा की सर्वस्वीकृत पुरुषार्थमीमांसीय सांस्कृतिक मान्यताएँ हैं। इन मान्यताओं के साथ संगत तत्त्वमीमांसीय व्यवस्था को निर्मित करने की समस्या भारतीय दर्शनों की न केवल मूलगामी समस्या है बल्कि यही तत्तद् दर्शनों में विभिन्नता का स्रोत भी है।[10] परन्तु कोई दर्शन जब अपनी तत्त्वमीमांसा और तदनुरूप ज्ञानमीमांसा का अवधारणात्मक ढाँचा निर्मित कर लेता है तो ऐसा प्रतीत होने लगता है कि तत्त्वमीमांसा का निर्माण पुरुषार्थ मीमांसा से प्रेरित न होकर तत्त्वमीमांसा ही पुरुषार्थमीमांसा का आधार होनी चाहिए। अपने विकसित रूप में तत्त्वमीमांसाएँ पुरुषार्थमीमांसीय मान्यताओं में काट-छाँट भी किंचित् करती ही हैं।

अवधेय है कि आचार्य पाहि न्याय-वैशेषिक सम्मत आत्मा की अवधारणा पर पुनर्विचार कर्मवाद, संसारवाद और ज्ञानमोक्षवाद नामक पुरुषार्थमीमांसीय मान्यताओं के आलोक में करते हैं। इतना ही नहीं बल्कि पुरुषार्थमीमांसीय मान्यताओं से क्या विवक्षित है, उसकी समीक्षा भी करते हैं। वस्तुत: कर्मवाद, संसारवाद की समीक्षा के उपरान्त ही उन्हें न्याय-वैशेषिक दर्शन में स्वीकृत आत्मा की अवधारणा के पुनर्निर्माण की आवश्यकता महसूस होती है। इसीलिए जब वे आत्मा की सिद्धि के लिए न्याय-वैशेषिक दार्शनिकों द्वारा प्रतिसन्धानमूलक युक्ति और कारक सिद्धान्तमूलक युक्ति को प्रस्तुत करते हैं तो इन युक्तियों से निष्फलित देहादिव्यतिरिक्त नित्य आत्मा की सिद्धि में उन्हें विरोध नहीं दिखाई देता है। परन्तु जब वे कर्मवाद और संसारवाद की पुरुषार्थ- मीमांसीय मान्यताओं की समीक्षा करते हैं तो आत्मा की तत्त्वमीमांसीय अवधारणा पर उन्हें औपनिषद् आत्मवाद का अनपेक्षित प्रभाव दिखने लगता है।[11] अत: आचार्य पाहि जब न्याय-वैशेषिक आत्मा के तत्त्वमीमांसीय स्वरूप के पुनर्निर्माण का दावा करते हैं तो वह पहले संसारवाद, कर्मवाद से सम्बन्धित पुरुषार्थमीमांसीय मान्यताओं का पुनर्निर्माण करते हैं। तदुपरान्त आत्मा के स्वरूप के पुनर्निर्माण का मार्ग अपने आप प्रशस्त हो जाता है। यहाँ एक महत्त्वपूर्ण प्रश्न उठता है कि यदि कर्मवाद, संसारवाद और ज्ञानमोक्षवाद भारत की आध्यात्मिक परम्परा की सर्वस्वीकृत

पुरुषार्थमीमांसीय अधिमान्यताएँ हैं तो उन्हें या तो स्वीकार किया जाना चाहिए अथवा सर्वांशतः अस्वीकार किया जाना चाहिए। उनकी समीक्षा का प्रश्न ही नहीं उठता। परन्तु आचार्य पाहि की यह विशेषता ही कही जाएगी कि वे अपनी समीक्षा को न्यायशास्त्रीय समीक्षा का जामा पहना देते हैं, जबकि वह प्रकृति वैज्ञानिक दृष्टि से अत्यधिक प्रभावित है। यह ठीक है कि प्रमाण-विरह का अभाव, लोकप्रतीति का आदर, यथोपलब्धि न्याय एवं भाक्त-प्रधान-न्याय इत्यादि न्यायशास्त्र में शास्त्र-निर्माण-पद्धति के अङ्ग के रूप में स्वीकृत हुए हैं, परन्तु इनके द्वारा पुरुषार्थमीमांसीय मान्यताओं की समीक्षा को साधिकार न्यायशास्त्रीय समीक्षा कहना उसका अत्यन्त साधारणीकरण है।

कर्मवाद और संसारवाद के सम्बन्धित विधि निषेध-व्यवस्था की एक आधारभूत मान्यता यह है कि कर्त्ता को अपने किये हुए कर्म का फल अवश्य प्राप्त होना चाहिए, चाहे वह फल कर्त्ता को इष्ट हो अथवा अनिष्ट हो। उसी प्रकार कर्त्ता को अपने द्वारा न किये गये कर्म का इष्टानिष्ट रूप फल कभी प्राप्त नहीं होना चाहिए। दूसरे शब्दों में इसे ही कृतप्रणाश शून्यता और अकृत-अभ्यागम शून्यता कहते हैं। अब आचार्य पाहि का मानना है कि न्याय-वैशेषिक दर्शन की आधारभूत पद्धतिमूलक मान्यताओं के साथ संगत रहते हुए जगत् की कृतप्राणशशून्यता एवं अकृत-अभ्यागम शून्यता को सिद्ध करना सम्भव प्रतीत नहीं होता। बलवत्तर प्रमाण के अभाव में लोकप्रतीति का प्रत्याख्यान करना पद्धतिमूलक दृष्टि से दोषावह है। भूकम्प, चक्रवात, महामारी आदि प्राकृतिक विपदाओं तथा आतंकवाद और युद्ध जैसी मानवकृत घटनाओं के सन्दर्भ में कृत-प्रणाश और अकृत-अभ्यागम होता है। यह सुतरां लोकप्रतीति सिद्ध है। पुनः कर्मवाद को स्वीकार करने पर पूर्वजन्म और पुनर्जन्मों को स्वीकार करना आवश्यक हो जाता है। न्याय-वैशेषिक दार्शनिकों द्वारा पुजर्नन्म की सिद्धि एवं शरीरोत्पत्ति के लिए अदृष्ट की निमित्तकारणता की सिद्धि के लिए जो युक्तियाँ प्रस्तुत की गई हैं, वे सभी कर्मवाद की अनुपूरक युक्तियाँ ही हैं। आचार्य पाहि इन युक्तियों में न्यूनता देखते हैं, परन्तु इससे उनका वैशेषिकाचार्य होने का स्वधर्म नहीं जागता कि वे इन युक्तियों की न्यूनता को दूर करें। वे इनका मूल्यांकन करते हुए जीवविज्ञान और उसमें भी विशेष करके वंशानुगत धर्मविषयक शाखा (जेनेटिकशाखा) पर आश्रित होना उचित समझते हैं। इस सम्बन्ध में उनका दृढ़ अभिमत है कि यथोपलब्धि न्याय से संगत रहते हुए गर्भधारण, गर्भाशय में भ्रूण का अन्न-तत्त्व आदि के द्वारा क्रमिक विकास एवं जन्मजात वैचित्र्यादि की उपपत्ति आदि की व्याख्या प्राणिशास्त्रीय और वंशानुगत धर्मविषयक तथ्यों के द्वारा किया जाना सम्भव है। अतः जन्मान्तरवाद एवं अदृष्टकारणतावाद पद्धतिमूलक दृष्टि से न्याय-वैशेषिक दर्शन में स्थान प्राप्त करने के अधिकारी नहीं हैं।[12] इतना ही नहीं, अदृष्टकारणतावाद वास्तव में अज्ञात-कारणक कार्यों की अदृष्टकारिता बनाने में ही चरितार्थ होती है। यह एक प्रकार से अन्वेषणात्मक वैचारिक उद्यमहीनता को प्रोत्साहित करना है।[13] न्याय-वैशेषिक दार्शनिकों में इस प्रकार की उद्यमहीनता स्पष्ट तौर पर दिखाई देती है।

इस प्रकार आचार्य पाहि कर्मवाद और संसारवाद से सम्बन्धित पुरुषार्थमीमांसीय पूर्वमान्यताओं की समीक्षा कर इस निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि न्याय-वैशेषिक परम्परा में

आत्मा की अवधारणा को जिस रूप में स्वीकार किया गया है वह असमीक्षित पुरुषार्थ-मीमांसीय पूर्वमान्यताओं के प्रभाव में ही वैसा स्वीकार किया गया है। अतएव देहादिव्यतिरिक्त नित्य आत्मा को आवागमन के चक्रव्यूह से निकाल कर जैव-संस्थान मात्र 'मानव-व्यक्ति' अर्थात् व्याकरणशास्त्र के प्रथम पुरुष, मध्यमपुरुष और उत्तमपुरुष पदवाच्य 'पुरुष' के रूप में स्वीकार करना न्याय-वैशेषिक दर्शन की आधारभूत पद्धतिमूलक दृष्टि से उचित है।[14]

IV

अब जहाँ तक न्याय-वैशेषिक परम्परा में पुरुष पदवाच्य देहादिव्यतिरिक्त आत्मा को सिद्ध करने वाली परम्परागत युक्तियों का प्रश्न है तो प्रतिसन्धान के आधार पर पुरुष का एकत्व, अक्षणिकत्व एवं ज्ञान, इच्छा, द्वेष, प्रयत्न एवं सुख-दुःखादि का आश्रयत्व प्रमाणसिद्ध है। परन्तु आचार्य पाहि प्रतिसन्धान एवं कारकसिद्धान्तमूलक अनुमानों की समीक्षा करते हुए यह मानते हैं कि इन युक्तियों से पुरुष का शरीर, इन्द्रिय एवं मन से भेद सिद्ध होने पर भी निरन्तर परिवर्तनशील विभिन्न जैविकतन्त्रों का व्यूहबद्ध अवयवी-सन्तान से पुरुष भिन्न है, यह सिद्ध नहीं हो पाता है। अतः प्राणवान् मानवशरीर, अस्थि एवं मांसपेशी, श्वास-प्रश्वास, रक्तसंचालन, पाचन एवं स्नायुतंत्र आदि विभिन्न प्रणिशास्त्राङ्गीकृत तन्त्रों का व्यूहबद्ध अवयवी विशेष है। यह प्राणवान् शरीर रूपी अवयवी निरन्तर परिवर्तनशील है एवं कार्यकारण-स्रोतापन्न उन्हीं का सन्तान ही पुरुष का तत्त्वमीमांसीय स्वरूप है। निरन्तर परिवर्तनशील प्राणवान् शरीर रूपी अवयविसन्तान स्वयं एक अवयवी नहीं है अपितु प्रवाहरूप सन्तान ही है।[15] न्याय-वैशेषिक परम्परा में सन्तान में स्मृति एवं प्रत्यभिज्ञा की अनुपपत्तिमूलक जो युक्तियाँ दी गई हैं वे सभी यथोपलब्धिन्याय की प्रतिगामी होने से प्रमाणसिद्ध नहीं कही जा सकती हैं। पुरुष को सन्तान-स्वरूप मानने से प्रत्यभिज्ञा एवं स्मृतिमूलक सातत्य व्याहत नहीं होता।[16]

इस प्रकार आचार्य पाहि इस निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि कर्मवाद और संसारवाद जैसी पुरुषार्थमीमांसीय पूर्वमान्यताओं से मुक्त लोकप्रतीति एवं यथोपलब्धि न्याय व्यवस्था का समादर करते हुए पुरुष की अनित्यता और सन्तान स्वरूपत्व को स्वीकार करना न्याय-वैशेषिक दर्शन के आधारभूत तत्त्वमीमांसीय और ज्ञानमीमांसीय सिद्धान्तों से विसंगत नहीं है। जिस प्रकार अवयवी अवयवों से भिन्न है—यह स्वीकार न करने पर पदार्थ-व्यवस्था सम्भव नहीं होती है उसी प्रकार सन्तानियों से भिन्न सन्तान का अस्तित्व स्वीकार न करने पर सामान्य रूप से निरन्तर परिवर्तनशील प्राणवान् प्रवाहात्मक तत्त्वों की स्वरूपविषयक व्यवस्था तथा विशेष रूप से पुरुष की स्वरूप विषयक तत्त्वमीमांसीय व्यवस्था सम्भव नहीं हो पाती है। अतः धर्मधर्मिभेदमूलक दृष्टि से तो परम्परागत रूप से पुरुषपदवाच्य देहादिव्यतिरिक्त नित्य आत्मा को सन्तानियों से अतिरिक्त सन्तानधर्मी के रूप में स्वीकृत करना न्याय-वैशेषिक दर्शन की एक आन्तरिक आवश्यकता है। इस आन्तरिक आवश्यकता को ध्यान में रखते हुए आचार्य पाहि ने प्राणवान् सन्तानधर्मी 'पुरुष' की ज्ञानमीमांसीय प्रस्थिति और पुरुषार्थमीमांसीय भूमिका को भी उन्होंने स्व-अस्तित्वविषयक

स्वयंसिद्धता, कर्तृत्व एवं ज्ञातृत्व का समनियतत्व, पुरुष के उत्तरदायित्वमूलक लक्षण, वाक्शक्ति एवं उत्तरदायित्व और उत्तरदायित्व का ज्ञानमीमांसीय एवं क्रियामीमांसीय व्याख्या के द्वारा बिलकुल अभिनव तरीके से प्रतिपादित किया है।

V

इस प्रकार आन्वीक्षिकी विद्या के दो मूर्धन्य आचार्यों ने 20वीं-21वीं शताब्दी में न्याय-वैशेषिक आत्मवाद की पुनर्रचना जिस रूप में प्रस्तुत की है उसे देहात्मवादी चिन्तन के सर्वथा नवीन प्रारूप से अभिहित किया जा सकता है। यह कहना कि इन दोनों आचार्यों की पुनर्रचना देहात्मवादी चार्वाक और अनात्मवादी बौद्धों से प्रभावित रही है, वस्तुतः ऐतिहासिक प्रारूपों में विचार करने की अभ्यस्त मनोवृत्ति का ही परिचायक है। आचार्य बदरीनाथ शुक्ल के देहात्मवाद को लोकायतिक नहीं कहा जा सकता। शुक्ल जी अपने देहात्मवाद को सन्दर्भ बनाकर संसारवाद, कर्मवाद और ज्ञानमोक्षवाद तथा इन तीनों से सम्बन्धित पुरुषार्थमीमांसीय मान्यताओं की सुसंगत व्याख्या की है। यही उन्हें लोकायतिक देहात्मवाद से अलग करता है। पुनः सन्तानवाद की अस्वीकृति के चलते शुक्ल जी के देहात्मवाद को बौद्धों के अनात्मवाद से जोड़ा नहीं जा सकता। अब आचार्य पाहि की पुनर्रचना पर विचार करें तो वे अपनी पुनर्रचना को कहीं भी देहात्मवाद से सम्बोधित नहीं करते हैं। परन्तु उन्होंने न्याय-वैशेषिक सम्मत देहातिरिक्त ज्ञानाश्रयी आत्मा के बदले 'मानव व्यक्ति' की अवधारणा जिस रूप में प्रस्तुत की है वह एक व्यूहबद्ध अवयवी सन्तान अर्थात् प्रवाहमान जैव-संस्थान है। इसमें प्रवाहमानता का पक्ष बौद्धों से और व्यूहबद्ध जैव-संस्थान का पक्ष चार्वाक से मिलता-जुलता है। परन्तु वास्तव में देखा जाय तो 'मानव-व्यक्ति' की ऐसी अवधारणा को न तो लोकायतिक और न बौद्ध ही कहा जा सकता है। प्रो. पाहि की 'व्यूहबद्ध अवयवी सन्तान' के रूप में 'मानव-व्यक्ति' की संकल्पना अवयवी स्वरूप होने से ही एक सीमा तक न्याय-वैशेषिक गोत्रीय है जिसे वे प्राणिशास्त्र और उसकी जैनेटिक शाखा से प्रमाणित भी करते हैं। पुनः प्रो. पाहि मानव-व्यक्ति की अपनी अवधारणा को सन्दर्भ बनाकर एक विशेषप्रकार की पुरुषार्थ मीमांसा भी प्रस्तावित करते हैं जो लोकायत और बौद्ध दोनों से सर्वथा भिन्न है।

वस्तुतः इन दोनों आचार्यों की पुनर्रचना को उसके नेपथ्य में देखा जाय तो कहा जा सकता है कि आचार्य बदरीनाथ शुक्ल ने न्यायशास्त्रीय देहात्मवाद की सम्भावना को बतौर एक परिष्कार अथवा एक विकल्प के रूप में प्रस्तुत किया है। यह परिष्कार अथवा विकल्प न्यायशास्त्र की अनुमत सीमा में ही प्रस्तुत किया है। इसीलिए शुक्ल जी के देहात्मवादी विकल्प से न्यायशास्त्र की पुरुषार्थमीमांसीय अपेक्षाएँ हताहत नहीं होती हैं। यहाँ तक कि शुक्ल जी ने पुनर्जन्म, बन्ध-मोक्ष व्यवस्था और जीवन को नैतिक एवं निर्दुष्ट बनाने की प्रवृत्ति की भी सुसंगत व्याख्या देहात्मवाद के सन्दर्भ में की है। परन्तु आचार्य पाहि की पुनर्रचना का जो नेपथ्य है उसमें अनेक प्रकार की प्रेरणाएँ औरअसहमतियाँ समवेत रूप से शरीरातिरिक्त आत्मवाद के बदले 'व्यूहबद्ध अवयवी जैव-संस्थान' के रूप में मानव-व्यक्ति की अवधारणा को फलित करते हैं। एक ओर आचार्य पाहि संसारवाद, कर्मवाद और

ज्ञानमोक्षवाद की सर्वतन्त्र स्वतन्त्र आध्यात्मिक मान्यताओं से असहमति रखते हैं तो दूसरी ओर इन मान्यताओं के साथ न्याय-वैशेषिक परम्परा में देहातिरिक्त ज्ञानाश्रयी आत्मा की अवधारणा से संगति बैठाने का जो प्रयास किया गया है उसमें भी आचार्य पाहि अन्तर्विरोध देखते हैं। इसका परिणाम यह होता है कि वे संसारवाद, कर्मवाद और ज्ञानमोक्षवाद की पुरुषार्थमीमांसीय अपेक्षाओं को ही यथोपलब्धि न्याय से खारिज कर देते हैं और तब एक सुसंगत विचार-तंत्र निर्मित करने के लिए देहातिरिक्त नित्य आत्मा की अवधारणा उनके लिए निरर्थक हो जाती है। इसके पश्चात् उनकी दृष्टि न्यायवैशेषिक परम्परा में देहातिरिक्त नित्य आत्मा की समर्थक युक्तियों की ओर जाती है और आचार्य पाहि[17] यह दिखाते हैं कि "प्रतिसन्धान एवं कारकसिद्धान्तमूलक अनुमानों से पुरुष का शरीर, इन्द्रिय एवं मन से भेद सिद्ध होने पर भी निरन्तर परिवर्तनशील विभिन्न जैविक तंत्रों का व्यूहबद्ध अवयवी सन्तान से पुरुष भिन्न है, यह सिद्ध नहीं हो पाता है।" अत: कार्यकारण-स्रोतापन्न, निरन्तर परिवर्तनशील, प्राणवान् शरीररूपी अवयवी सन्तान ही पुरुष का तत्त्वमीमांसीय स्वरूप है। अब देखा जाय तो यह बात नि:शंक रूप से नहीं कही जा सकती कि धर्म-धर्मी भेद पर आधारित न्याय-वैशेषिकों की तत्त्वदृष्टि से पुरुष का ऐसा और केवल ऐसा ही स्वरूप निष्फलित होता है। यह भी कहा जा सकता है कि आचार्य पाहि की पुरुष स्वरूप विषयक दृष्टि जैववैज्ञानिक दृष्टि है और उसे ही उन्होंने जोड़-तोड़कर न्याय-वैशेषिक दृष्टि बनाने का प्रयास किया है। द्रष्टव्य है कि आचार्य पाहि अपनी पुरुष स्वरूप-विषयक और पुरुषार्थ मीमांसा विषयक पुनर्रचना को स्वतंत्र रूप से भी प्रस्तुत कर सकते हैं। यदि वे ऐसा करें तो किसी न्याय-वैशेषिक तत्त्वमीमांसक को शास्त्रीय अतृप्ति नहीं होगी और यदि वे ऐसा नहीं करें तो न्याय-वैशेषिक तत्त्वमीमांसक को विशेष शास्त्रीय तृप्ति भी नहीं होगी।

संदर्भ

1. यह आलेख सर्वप्रथम भारतीय दार्शनिक अनुसन्धान परिषद् द्वारा सारनाथ में आयोजित (1988) न्याय-पण्डित-संगोष्ठी में प्रस्तुत किया गया था। उसी का पुनर्मुद्रण *उन्मीलन*, वर्ष 14 अंक 2, जुलाई 2000 में किया गया था। इसी अंक में साथ-साथ प्रो. राजाराम शुक्ल की समीक्षा भी प्रकाशित है।
2. प्रो. पाहि का ग्रन्थ राजस्थान विश्वविद्यालय भारतीय दर्शन अध्ययन माला-6 के अन्तर्गत दर्शन विभाग, राजस्थान विश्वविद्यालय के द्वारा 2000 ई. में प्रकाशित हुआ है। इस ग्रन्थ में प्रो. पाहि ने 'न्याय वैशेषिक दर्शन का पुरुषार्थमीमांसीय मान्यता विषयक विचार' शीर्षक से लिखे गये चौथे अध्याय में न्याय वैशेषिक सम्मत देहात्मवादी अवधारणा को पुनर्रचित करते हुए न्यायवैशेषिक सम्मत अभिनव पुरुषार्थमीमांसा को प्रस्तुत किया है।
3. बदरीनाथ शुक्ल, *न्यायशास्त्रीय विचारपद्धत्या देहात्मवादस्य सम्भावना, उन्मीलन*, वर्ष 14, अंक 3, जुलाई, 2000, पृ. 147
4. वही, पृ. 147, तदेवमेतन्नये देह एव बुद्धि-सुख-दु:खेच्छाद्वेषप्रयत्नानां प्रत्यक्षयोग्यगुणानामाश्रय:। अयोग्यानां धर्माधर्मभावनानामाश्रयो मन:।
5. वही, पृ. 148, ... मनोनिष्ठ संस्कारमहिम्ना बाल्येऽनुभूतस्य बृद्धशरीरेऽपि स्मरणस्योत्पत्तिसम्भवात्।

6. वही, पृ. 148, देहात्मवादे अनुभवस्य संस्कारं प्रति स्वाश्रयविजातीयसंयोग सम्बन्धेन संस्कारस्य च स्मृतिं प्रति स्वाश्रयविजातीयसंयोगसम्बन्धेन हेतुत्वाभ्युपगमात्।
7. वही, पृ. 149, देहात्मवादे नायं नियमो यद् यो यत्कर्म करोति, स एव तत्फलं भुङ्क्ते।
8. वही, पृ. 149
9. वही, पृ. 154 से 157 पर्यन्त।
10. विश्वम्भर पाहि, *वैशेषिक पदार्थव्यवस्था का पद्धतिमूलक विमर्श*, पृ. 63
11. वही, पृ. 60, प्रो. पाहि का वक्तव्य है कि "औपनिषद् आत्मवाद एवं ईश्वरवाद के प्रभाव से तथा बौद्ध एवं वैदिक परम्पराओं के मध्य सीमा को सुस्पष्ट करने की आवश्यकता से ही आत्मा की नित्यता एवं ईश्वर विषयक मान्यताएँ न्याय-वैशेषिक दर्शन में स्वीकृत हुई हैं, न कि परम्परा के आधारभूत पद्धतिमूलक ज्ञानमीमांसीय एवं तत्त्वमीमांसीय सिद्धान्तों से निष्कृष्ट होने के कारण।"
12. वही, पृ. 69
13. वही, पृ. 76
14. वही, पृ. 86
15. वही, पृ. 95 एवं 96
16. वही, पृ. 96
17. वही, पृ. 95

प्रोफेसर,
दर्शनशास्त्र विभाग,
डॉ. हरीसिंह गौर विश्वविद्यालय
सागर-470003 (म.प्र.)
दूरभाष : 9406519498

आचार्य विश्वम्भर पाहि की टिप्पणी

कृतप्रणाशशून्यता एवं अकृताभ्यागमशून्यता जगत् के वस्तुनिष्ठ (तथ्यपरक) दो धर्म के रूप में प्रमाण सिद्ध न होने पर भी धर्माधर्म व्यवस्था तथा सामान्य रूप में किसी विधि निषेध व्यवस्था का अपरिहार्य आदर्शों के लिए अवश्य वरणीय हैं। इस विषय में *वैशेषिक पदार्थ व्यवस्था का पद्धतिमूलक विमर्श* पृ. 70 पर अभिव्यक्त विचार के प्रति अम्बिकादत्त जी का ध्यान आकर्षित करना चाहता हूँ। इस विषय में आनन्द मिश्र जी के निबन्ध पर जो टिप्पणी मैंने लिखी है वह भी प्रासङ्गिक है। प्रत्यभिज्ञा एवं प्रतिसन्धान के आधार पर कृतप्रणाशशून्यता एवं अकृताभ्यागमशून्यता जगत् के तथ्यपरक धर्म के रूप में सिद्ध नहीं होते हैं—जैसा कि सच्चिदानन्द मिश्र जी सोचते हैं।

उत्तरदायित्व दो प्रकार के होते हैं—क्रियामीमांसीय तथा ज्ञानमीमांसीय। ये दोनों प्रकार के उत्तरदायित्व वाक्शक्ति की योग्यता की अपेक्षा रखते हैं, इसलिए पुरुष के व्यावर्तक धर्म के रूप में भी उत्तरदायित्ववत्ता स्वीकार्य है। अन्य शब्दों में उत्तरदायित्ववत्ता (Accountability) कर्तृत्व, ज्ञातृत्व, भोक्तृत्व के साथ सामानाधिकरण्य वाक् शक्ति की योग्यता के समनियत धर्म है। औपनिषदीय परम्परा में स्वीकृत मनरूपी तत्त्व के बिना वाक्शक्ति की कल्पना सम्भव नहीं है।

बृहदारण्यक उपनिषद् 1.5.3 में पुरुष (आत्मा) के तीन अङ्ग निर्दिष्ट है—मन, वाक् एवं प्राण। यह पुरुष मनोमय, वाङ्मय एवं प्राणमय है। (गीताप्रेस संस्करण, पृ. 342 पर द्रष्टव्य है)। वहाँ पर मन के धर्मों के रूप में काम, संकल्प, विचिकित्सा, श्रद्धा, अश्रद्धा, धृति, अधृति, ह्री, धी, भी (भय) निर्दिष्ट हैं। *शुक्ल यजुर्वेद* का 34वां अध्याय शिवसङ्कल्प सूक्त के छः मन्त्र मन की भूमिका के लिए द्रष्टव्य है। (मोतीलाल बनारसीदास, दिल्ली, पृ. 564-565) *तैत्तिरीय ब्राह्मण* का 3.12.3.4 (आनन्दाश्रम संस्करण, 37/3 पूना, 1990 वृ. 1408-1409) भी मन के धर्म के लिए द्रष्टव्य है।

पुरुष का प्राणमयत्व, उसके कर्तृत्व पक्ष को, मनोमयत्व, ज्ञातृत्व एवं भोक्तृत्व पक्षों को एवं वाङ्मय वाक्शक्ति की योग्यता को निर्दिष्ट करते हैं।

जैमिनीय ब्राह्मण. में मन एवं वाक् के सम्बन्ध निम्न प्रकार से बताया गया है—"अथो द्वे एव धुरौ मनश्चैव वाक् च। मनसो हि वाक् प्रजायते, स मनोनेत्रा वाक् भवति। तन्मनो वाचमभि प्रवहति, वागु पुनर्मन अभिप्रवहति।" *धर्मकोश, उपनिषत् काण्ड,* प्रथम भाग, पृ. 326 द्रष्टव्य है।

कर्तृत्व, ज्ञातृत्व, भोक्तृत्व के साथ समानाधिकरण वाक् शक्ति की योग्यता ही पुरुषत्व का लक्षण है। (*वैशेषिक पदार्थ व्यवस्था का पद्धतिमूलक विमर्श* पृ. 85-95 द्रष्टव्य है।) अतः पुरुष का तत्त्वमीमांसीय स्वरूप में औपनिषदीय परम्परा में निर्दिष्ट मन के सारे धर्म स्वभावतः सन्निविष्ट है। पुरुष का सन्तानस्वरूपत्व के निरूपण में असावधानतावशतः उसका मनोमयत्व एवं वाङ्मयत्व पक्ष उपर्युक्त ग्रन्थ में उपेक्षित रह गये हैं एवं उनका प्राणमयत्व पक्ष को अनभिप्रेत प्राधान्य प्राप्त हुआ है, वस्तुतः देहात्मवाद का आरोप का मुख्य आधार यही असावधानता ही है, न कि पुरुष के मनोमय एवं वाङ्मय पक्षों को प्राणमय तत्त्व के धर्मों के रूप में रूपान्तरित करने का किसी प्रकार के प्रयास पर। न्याय वैशेषिक परम्परा में सन्तान तत्त्व को पदार्थमीमांसीय स्वीकृति प्राप्त है। बुद्धि का उत्पन्नापवर्गित्व सिद्धि के लिए न्यायसूत्रकार महर्षि गौतम यह युक्ति प्रस्तुत करते हैं कि—'कर्मानवस्थायिग्रहणात्' *न्यायसूत्रम्, 3.2.43.*

इस पर भाष्यकार वात्स्यायन लिखते हैं—'कर्मणोऽनवस्थायिनो ग्रहणादिति क्षिप्तस्येषोरापतनात् क्रियासन्तानो गृह्यते, प्रत्यर्थनियतत्त्वाच्च बुद्धीनां क्रियासन्तानवद् बुद्धिसन्तानोपत्तिरिति' *न्यायसूत्रभाष्य* (आनन्दाश्रम संस्करण, पृ. 261) वर्णानुक्रम पद है परन्तु ='प्' 'र्' 'अ' 'ज्' 'आ' 'प्' 'अ' 'त' 'इ' रूपी नौ वर्णों के अनुक्रम विशिष्ट 'प्रजापति' शब्द पकारादि से अवश्य भिन्न है। **अतः सन्तानघटक सन्तानियों से**

सन्तान का अतिरिक्त तत्त्व के रूप में स्वीकार करना अपरिहार्य है। *न्यायसूत्र*, 1.1.10 भाष्यकार आत्मा का अस्तित्व, एकत्व एवं ज्ञातत्व के पक्ष में प्रतिसन्धानमूलक युक्ति प्रस्तुत करते हुए लिखते हैं कि—'यज्जातीयस्यार्थस्य सन्निकर्षात् सुखमात्मोपलब्धवान् तज्जातीयमेवार्थं पश्यन्नादातुमित्येति संयमाहुतिः एवस्यानेकार्थदर्शिनो प्रतिसन्धानात् भवन्ति लिङ्गमात्मनः नियतविषये हि बुद्धिभेदमात्रे न संभवन्ति देहान्तरवदिति'—*वात्स्यायन भाष्य।* (आनन्दाश्रम संस्करण, पृ. 27-28) वाचस्पतिमिश्र इस पर टीका करते हुए लिखते हैं कि—'नियतविषय इति बुद्धिभेदस्य प्रतिसन्धानमपाकरोति। मात्रग्रहणेन च सन्तानं सन्तानिव्यतिरिक्तमपाकरोति तदुभ्युपगमे वा स एवात्मेति सिद्धं नः समीहितम्'—*न्यायवार्तिक तात्पर्यटीका।* (हरिदास संस्कृतग्रन्थमाला 24 का.स., 1925, पृ. 211) अतः सन्तानिव्यतिरिक्तसन्तान स्वीकृत होने पर तात्पर्य टीकाकार के मत में स्मृति, प्रतिसन्धान उपपन्न होते हैं। पुरुष का सन्तानस्वरूपत्व स्वीकृत होने पर भी उसका नित्यत्व परम्परा में गृहीत कर्मवाद के बिना सिद्ध नहीं हो पाता है।

वैशेषिक पदार्थ व्यवस्था का पद्धतिमूलक विमर्श के चतुर्थ अध्याय में जीवनदर्शन विषयक विचार व्यक्त किये हैं। 'Foundations of Indian Moral thought' (*Journal of Foundational Research* Vo. XI 1,2 2003) में शर्ली जेठमलानी सहित निबन्ध 'The Early Vedic weltanschaung'(पृ. 79-88) आनृण्य विषयक विचार विशेष रूप में उल्लेखनीय है। देवऋण, ऋषिऋण, पितृऋण, शास्त्रऋण एवं मानवऋण इन चार प्रकारों के ऋण के परिशोधन का उत्तरदायित्व भी निभाना एक कर्त्तव्य है। मानवऋण परिशोध को समाज ने न्याय के लिए प्रयासरत रहना एक साधारण कर्त्तव्य है। वहाँ पृ. 127-134 पर मेरा निबन्ध 'On the Structure of Puruṣārtha System' भी प्रकाशित हुआ है। मेरा अनुभव का एक सीमा पर से काम अथवा क्रोधादि द्वारा प्रेरित होकर यन्त्रवत् आचरण करता है। मेरा अस्तित्व का विपरीत सीमा में केवल एक साक्षी के रूप में भासित होता हूँ। इस साक्षी भाव से प्रतिष्ठित रहकर मेरा कर्तृत्व, भोक्तृत्व एवं ज्ञातृत्व को जीवन में पुनर्वरण करने की सम्भावना ही मेरे लिए मोक्ष है, यह वस्तुतः निष्काम कर्म योग की सम्भावना ही है। जीवन के उपर्युक्त आनृण्य एवं निष्काम कर्मयोग रूपी आदर्शों को स्वीकार करने के लिए पुरुष का नित्यत्व एवं द्रव्य स्वरूपत्व स्वीकार करने की आवश्यकता कहाँ पर है?—*उन्मीलन* वर्ष 22 के प्रथम अङ्क में प्रकाशित सच्चिदानन्द मिश्र जी का निबन्ध 'न्यायवैशेषिक परम्परा और देहात्मवाद' अम्बिकादत्त जी को अनावश्यक रूप से प्रभावित किया प्रतीत होता है। इस सन्दर्भ में एक लोकप्रचलित उक्ति स्मरण में आती है—

दुर्योधनसङ्गदोषेण भीष्मो गोहरणे गतः।

—:*:—

आचार्य विश्वम्भर पाहि के पुरुषार्थमीमांसीय मान्यताविषयक विचार एक समीक्षा

दयानन्द भार्गव

आचार्य विश्वम्भर पाहि की अनुसन्धान मूलक कृति '*वैशेषिक पदार्थव्यवस्था का पद्धतिमूलक विमर्श*' दर्शन शास्त्र के इतिहास में अपना विशिष्ट स्थान रखती है। जैसा कि ग्रन्थपरिचय में कहा गया है, "आधारभूत सिद्धातों के व्यावर्तन के द्वारा परम्परा के प्रति वैचारिक निष्ठा को परिष्कृत व्यावहारिक रूप प्रदान करना, प्रस्तुत ग्रन्थ का प्रथम लक्ष्य है। तन्त्र के सहज विकास में प्रतिबन्धक की भूमिका निर्वाह करने वाले कतिपय परम्परागत सिद्धान्तों का समीक्षा के अनुसार यथावश्यक खण्डन अथवा पुनर्निर्माण के द्वारा विकास के मार्गों को प्रशस्त करना, ग्रन्थ का द्वितीय लक्ष्य है।"

वस्तुतः आचार्य विश्वम्भर पाहि का यह प्रयत्न भारतीय दर्शन के इतिहास में एक नवीन धारा का श्रीगणेश करता है। एक धारा वाचस्पति मिश्र की है जो अनेक दर्शनों पर समान अधिकार से लेखन करते हैं । दूसरी धारा आचार्य शङ्कर की है जो अपने दर्शन के अतिरिक्त शेष सभी दर्शनों का खण्डन कर देते हैं। एक तीसरी धारा जैन आचार्य मल्लिषेण की है जो अपनी कृति *द्वादशारनयचक्र* में अपनी प्रतिभा के बल पर सभी दर्शनों के खण्डित होने की सभावना विस्तार से प्रतिपादित करते हैं। द्वादशारनयचक्र में आचार्य मल्लिषेण का अपना कोई सिद्धान्तपक्ष नहीं है, सभी पक्ष पूर्वपक्ष भी हैं और उत्तरपक्ष भी हैं। उनकी यह कृति अपने ढंग की अकेली ही है।

आचार्य पाहि इन तीन धाराओं से हट कर वैशेषिक दर्शन की सीमा में रह कर ही उस दर्शन की विसङ्गतियाँ दिखाते हैं। यह कार्य उस कार्य से भिन्न है जो अनेक आचार्य करते रहे हैं अर्थात् अपने दर्शन की स्थापना के लिये अन्य दर्शनों को पूर्वपक्ष बनाकर उनकी विसङ्गतियाँ दिखाने का कार्य। आचार्य पाहि वैशेषिक दर्शन को पूर्वपक्ष बनाये बिना उसकी विसङ्गतियाँ दिखाकर उन्हें दूर करके उसका पुनर्निर्माण करते हैं। स्वाभाविक है कि यह दृष्टि उस दृष्टि की अपेक्षा अधिक तटस्थ है जो किसी दर्शन को पूर्वपक्ष बनाकर उसका खण्डन करने में रहती है।

इसलिये *बाल्मीकि रामायण* के एक श्लोक की प्रथम पंक्ति लेकर दूसरी पंक्ति को बदलकर मैं कहना चाहूँगा कि जैसे गगन के सदृश गगन ही है और सागर के समान सागर ही, उसी प्रकार विश्वम्भर पाहि के समान विश्वम्भर पाहि ही हैं—

गगनं गगनाकारं सागरः सागरोपमः,
विश्वम्भरपाहेस्तुल्यो विश्वम्भरपाहिरहो !

समीक्षा की आवश्यकता

प्रस्तुत लेख में आचार्य विश्वम्भर पाहि के पुरुषार्थमीमांसीय मान्यताविषयक विचारों पर उनके पुनर्निर्माण के प्रयास को आगे बढ़ाने का विनम्र प्रयास किया गया है। पुरुषार्थ के संबंध में जो विचार आचार्य पाहि ने प्रस्तुत किये हैं, उनका क्षेत्र न्यायवैशेषिक दर्शन तक ही सीमित न रहकर पूरी भारतीय परम्परा को अपने में समेट लेता है। अतः इन विचारों पर विशेषकर कर्मवाद, संसारवाद, नैतिकविधिनिषेध-व्यवस्था, पुनर्जन्मवाद तथा कारणकार्यसबन्ध के परिप्रेक्ष्य में समीक्षा करना अत्यन्त आवश्यक है। वस्तुतः आचार्य पाहि ने न्यायवैशेषिकदर्शन की सीमा के भीतर रहते हुए इन विषयों पर जो टिप्पणी की है उससे भारतीय चिन्तन की नींव ही प्रकम्पित हो जाती है, यद्यपि अन्त में स्वयं आचार्य पाहिजी ने समाधान का भी सूत्र निष्काम कर्म तथा लोकसङ्ग्रह के रूप में दे दिया है।

हमारी समीक्षा का क्षेत्र

इस लेख के लेखक ने यह अनुभव किया कि क्योंकि इन विषयों पर केवल न्यायवैशेषिकदर्शन में ही विचार नहीं हुआ है अपितु भारतीय दर्शन के सभी प्रस्थानों में विस्तार पूर्वक विचार हुआ है अतः कर्मवाद और पुनर्जन्मवाद पर विचार करते समय सभी दर्शनों की सहायता ली जाये तो इन सिद्धान्तों की जो नौका दलदल में फँसती हुई सी प्रतीत होती है उसे एक सुरक्षित तट तक लाया जा सकता है। यह इसलिए आवश्यक है कि कर्मवाद की स्थापना पर यदि प्रश्नवाचक चिह्न लगाया जाता है तो वह केवल दार्शनिक संकट ही नहीं है, सामान्य जनजीवन से जुड़ा संकट भी है। कर्मवाद के सिद्धान्त के सामान्य जनजीवन के लिए उपयोगिता को ध्यान में रखकर ही भारत में पैदा होने वाले सभी दर्शन और धर्म इन्हें स्वीकार करते हैं। अनात्मवादी बौद्ध, अनीश्वरवादी जैन, सांख्य तथा मीमांसा और ईश्वर के सबन्ध में भिन्न विचार रखने वाले योग तथा वेदान्त के सभी प्रस्थान तो कर्मवाद को स्वीकार करते ही हैं, भक्तिसम्प्रदाय, सन्तसम्प्रदाय तथा सिक्ख धर्म जैसी भारत में उत्पन्न होने वाली सभी परम्परायें कर्मवाद को स्वीकार करके ही पुरुषार्थ की मीमांसा करती हैं। एक प्रकार से यही सिद्धान्त है जो भारतीय चिन्तन और धर्म को गैरभारतीय चिन्तन और धर्म से भिन्न करता है। अतः इस सिद्धान्त पर जो विसङ्गतियाँ आचार्य विश्वम्भर पाहि ने दिखायी है उन पर विचार करना अत्यन्त आवश्यक हो जाता है। वस्तुतः नास्तिक शब्द का प्रयोग आचार्य पाणिनि के अनुसार उनके लिये मानना चाहिए जो कर्मसिद्धान्त को न माने—**अस्ति नास्ति दिष्टं मतिर्यस्य**। इस परिभाषा में चार्वाक के अतिरिक्त सभी दर्शन आ जाते हैं। इससे कर्मसिद्धान्त की व्यापकता का अनुमान किया जा सकता है।

आचार्य पाहि का अभिमत

आचार्य विश्वम्भर पाहि ने भारतीय परम्परा में तथा राष्ट्रीय सन्दर्भ में विधिनिषेधसबन्धी व्यवस्था को इस रूप में स्वीकार किया है कि भले ही परिस्थितिविशेष में इष्ट का परिहार तथा अनिष्ट का वरण भी दिखायी देता हो, किन्तु सामान्यतः विधिनिषेध की पृष्ठ भूमि में इष्ट की प्राप्ति और अनिष्ट का परिहार का लक्ष्य रहता है। दूसरे शब्दों में कर्तव्य

का पालन करने का फल पुरस्कार और अकरणीय के करने का फल दण्ड होना चाहिए। इसमें यह भी अन्तर्निहित है कि प्रत्येक कर्म का फल मिलना ही चाहिए चाहे वह फल अच्छा हो या बुरा और इसके विपरीत कोई भी फल ऐसा नहीं होना चाहिए जो कर्त्ता को बिना कुछ किये प्राप्त हो जाये। शास्त्रीय भाषा में इसे ही इस रूप में कहा जाता है कि कृतप्रणाश तथा अकृतायागम नहीं होना चाहिए। इस आवश्यकता की पूर्ति के लिए भारतीय चिन्तन परम्परा ने कर्मवाद का प्रतिपादन किया —**अवश्यमेव भोक्तव्यं कृतं कर्म शुभाशुभम्** । इसके विपरीत यह भी सत्य है कि जो कुछ भी शुभ या अशुभ हमें प्राप्त होता है वह हमारे कृत कर्म का ही फल है। यह सम्भव नहीं है कि हमें कुछ भी शुभ या अशुभ प्राप्त हो जाये और उसका उत्तरदायित्व हमारे ही किसी कृतकर्म पर न हो। यदि कुछ शुभ या अशुभ ऐसा प्राप्त हो रहा है जिसके लिए हमारा कोई कर्म उत्तरदायी दृष्टिगोचर नहीं हो रहा तो कर्म सिद्धान्त की अखण्डता के लिए यह मानना चाहिए कि वह कर्म हमने कभी किसी पूर्व जन्म में किया है।

चार्वाक की स्थिति

इस प्रकार कर्मवाद के साथ ही पुनर्जन्मवाद का सिद्धान्त भी चार्वाक के अतिरिक्त सभी को मान्य हो गया। यह मान्यता इतनी प्रभावी रही कि इसे स्वीकार न करने वाले चार्वाकदर्शन का सिद्धान्त पक्ष के रूप में कोई विशेष विकास नहीं हो सका; जो कुछ भी हमें चार्वाकदर्शन का ज्ञान होता है वह प्रायः अन्य दर्शनों के उन ग्रन्थों से होता है जिनमें चार्वाक दर्शन को पूर्वपक्ष के रूप में इसलिए दिखाया गया है कि उसका खण्डन करना सभी भारतीय दर्शनों को अभिप्रेत है। सच तो यह है कि चार्वाक दर्शन वस्तुतः दर्शन का ही विरोधी है क्योंकि यदि **ऋणं कृत्वा घृतं पिबेत्** ही जीवन का आदर्श है तो फिर किसी गम्भीर पुरुषार्थ मीमांसा की आवश्यकता ही नहीं। संक्षेप में चार्वाक दर्शन न होकर एक दर्शनविरोधी आन्दोलन जैसा है। आत्मा, ईश्वर आदि को न मानने वाला मार्क्सवाद चाहे पुनर्जन्म को न माने किन्तु वह अनुमानप्रमाण और ऐतिह्यप्रमाण को तो मानता ही है। अतः मार्क्सवाद तो दर्शन हो सकता है और इस दृष्टि से उस पर बहुत विचार भी हुआ है किन्तु चार्वाक दर्शन और मार्क्सवाद में प्रमाण सबन्धी ऐसा मौलिक मतभेद है कि चार्वाक के मत को दर्शन कहना भी चिन्त्य है।

कर्मवाद एवं तत्त्वमीमांसा

आचार्य विश्वम्भर पाहि के पुरुषार्थ मीमांसीय विचार का प्रारम्भ यहाँ से होता है कि 'आदर्श विधिनिषेधव्यवस्था में कृत का प्रणाश तथा अकृत का अभ्यागम ये दोनों असम्भव हैं' (*वैशेषिक पदार्थव्यवस्था का पद्धतिमूलक विमर्श*, पृष्ठ 63)। इसके अतिरिक्त आचार्य पाहि अपना मौलिक चिन्तन प्रस्तुत करने के लिए दो अन्य स्थापनायें भी देते हैं—'वस्तुतः कर्मवाद, संसारवाद एवं ज्ञानमोक्षवाद के साथ सङ्गत तत्त्वमीमांसीय व्यवस्थानिर्माण करने की समस्या ही भारतीय दर्शन में विभिन्नता का स्रोत है। दर्शनशास्त्रीय पद्धति की दृष्टि से तत्त्वमीमांसा का निर्माण पुरुषार्थमीमांसा से प्रेरित न होकर तत्त्वमीमांसा ही पुरुषार्थमीमांसा का आधार होनी चाहिये।' (उपरिवत्, पृष्ठ 63)। आचार्य पाहि का यह कहना एक अपेक्षा से सत्य माना जा सकता है कि कर्मवाद के साथ सङ्गत तत्त्वमीमांसीय व्यवस्था निर्माण करने की

समस्या ही भारतीय दर्शन में विभिन्नता का स्रोत है। इससे यह निष्कर्ष तो निकलता ही है कि विभिन्नता तत्त्वमीमांसा के क्षेत्र में है, कर्मवाद के क्षेत्र में नहीं। अतः यदि कर्मवाद पर प्रश्नवाचक चिह्न लगता है तो वह केवल न्यायवैशेषिक दर्शन पर नहीं पूरे भारतीय दर्शन पर है और यही प्रश्नवाचक चिह्न आचार्य पाहि ने अपने ग्रन्थ में लगाया है। अतः इस प्रश्न पर विचार करते समय भी हम न्यायवैशेषिक दर्शन तक ही सीमित न रहकर पूरे भारतीय चिन्तन का सहारा लेंगे।

आचार्य पाहि की आपत्ति

आचार्य पाहि ने सर्वप्रथम यह दिखाया है कि कर्मवाद की आधारभूत मान्यतायें जगत् की कृतप्रणाशशून्यता एवं अकृत-अभ्यागमशून्यता है किन्तु उनका कहना है कि 'जिस प्रकार अर्जित सुख एवं दुःख सर्वलोकप्रतीतिसिद्ध हैं उसी प्रकार मानव तथा मानवेतर प्राणियों द्वारा अनर्जित सुख-दुःख के भोग भी सर्वलोकप्रतीतिसिद्ध हैं।' (उपरिवत्, पृष्ठ 65) इस आपत्ति का निराकरण पूर्वजन्म मानने पर भी नहीं होता—'जगत् की कृतप्रणाशशून्यता एवं अकृत-अयागम-शून्यता के आधार पर उपर्युक्त प्रकार के सुखदुःखादि का पूर्वजन्मकृतकर्मार्जितत्व सिद्ध करने पर स्वयं कृतप्रणाशशून्यता एवं अकृत-अयागम-शून्यता सिद्ध नहीं हो जाते है।' (उपरिवत्, पृष्ठ 65) आचार्य पाहि की आपत्ति यह है कि हमारे सभी सुख-दुःख स्वकृतकर्मजन्य न होकर परकृतकर्मजन्य भी होते हैं। अतः अकृत का अंयागम भी होता है। इसी प्रकार यदि कोई व्यक्ति किसी को बचाने के लिए अपने प्राणों का विसर्जन कर देता है तो उसके प्राण त्यागरूपी कर्म का कोई फल उसे नहीं मिलता दिखायी देता। अतः कृत का प्रणाश भी होता है।

तीन विचारणीय बिन्दु

वस्तुतः आचार्य पाहि की यही आपत्ति मुख्य है जो कर्मवाद पर प्रहार करती है। इस सबन्ध में हम अपना विश्लेषण तीन विषयों तक सीमित रखेंगे—

1. कर्म के फल और कर्म के परिणाम में अन्तर
2. सुख और दुःख का वास्तविक स्वरूप
3. कर्म की उत्प्रेरक शक्तिः लोकसंग्रह

आपत्ति का निराकरण : कर्म के फल और कर्म के परिणाम में अन्तर

जब भी कोई कर्म हम करते हैं तो उसका एक प्रभाव तत्काल होता है। उदाहरणतः चोरी करते समय हमारे मन का पापबोध हमारे मन को कचोटता है। यह अन्तःकरण में घटित होने वाला कर्म का परिणाम है जो कर्म करते समय ही घटित हो जाता है। किन्तु चौर्यकर्म का फल भविष्यगामी है। उदाहरणतः भविष्य में हमारी चोरी पकड़े जाने पर हमें दण्ड मिल भी सकता है किन्तु यह भी सम्भव है कि हमारी चोरी पकड़ में ही न आये और हम दण्ड से बचे रहें। चौर्यकर्म का दण्ड कर्म का फल है जो मिल भी सकता है और नहीं भी मिल सकता है। किन्तु अन्तःकरण में जो पापबोध की पीड़ा है वह तो होगी ही । अतः यदि यह विचार किया जाये कि कर्म के प्रभाव से बचा जा सकता है या नहीं अर्थात् कृतप्रणाश होता है या नहीं तो

इसका उत्तर होगा कि अच्छे या बुरे कर्म का अन्तःकरण पर तत्काल पड़ने वाला प्रभाव तो होता ही है और उससे नहीं बचा जा सकता किन्तु अच्छे या बुरे कर्म का जो प्रभाव दूरगामी होता है वह हो भी सकता है और नहीं भी हो सकता है। इस दूरगामी प्रभाव में केवल हमारा कर्म ही उत्तरदायी नहीं होता अपितु काल, स्वभाव, नियति, यदृच्छा, भूत, योनि, पुरुष इत्यादि अनेक कारण होते हैं—

कालः स्वभावो नियतिर्यदृच्छा
भूतानि योनिः पुरुष इति चिन्त्याः
संयोग एषां न त्वात्मयोगात्
आत्माप्यनीशः सुखदुःखहेतोः। *(श्वेताश्वतरोपनिषद्, 1.2)*

इसलिए कर्म का फल कदाचित् होता भी है और कदाचित् नहीं भी होता। निष्कर्ष यह हुआ कि यदि कृतप्रणाश का अर्थ कर्म के दूरगामी फल के सन्दर्भ में लिया जाये तो आचार्य पाहि की आपत्ति उचित है कि कर्म का फल न मिले, कभी यह भी हो सकता है, किन्तु कर्म का अन्तःकरण पर प्रभाव न पड़े यह सम्भव नहीं। पापकर्म का यह अशुभ फल तो होगा ही कि हमारा अन्तःकरण मलिन, संकुञ्चित, दुःखी, भारी और संकीर्ण हो जाये तथा शुभ कर्म के फलस्वरूप हमारा अन्तःकरण निर्मलता, प्रफुल्लता और प्रसाद का अनुभव करे। इस अर्थ में कृत का प्रणाश नहीं होता और पुण्य का फल अन्तःकरण की प्रसन्नता तथा पाप का फल अन्तःकरण की मलिनता अन्वय–व्यतिरेकी व्याप्ति से सिद्ध की जा सकती है।

कर्मवादी जब कर्म के उस फल की बात करते हैं जो पश्चाद्वर्ती है तो वे उस फल के पीछे केवल कर्म को कारण नहीं मानकर उपर्युक्त काल, स्वभाव आदि कारणसमवाय को उत्तरदायी मानते हैं। अतः वहाँ कर्म का फल न होने पर अन्य अन्य कारणों को हेतु मानना चाहिए न कि कर्म को । वस्तुतः जब कर्म का फल मिलता भी है तो सदा एकसा नहीं होता। इस विभिन्नता का हेतु भी यही है कि फल के प्रति केवल कर्म ही उत्तरदायी नहीं है काल, स्वभाव आदि भी मिलकर फल देते हैं। अतः एक ही कर्म काल, स्वभाव आदि की भिन्नता के कारण भिन्न हो जाता है।

अन्तःकरण पर कर्म के प्रभाव में भिन्नता का कारण

जहाँ तक कर्म के समय ही घटित होने वाले चित्त की निर्मलता एवं मलिनता का सबन्ध है वहाँ मुख्यतः कर्म ही हेतु बनता है। अतः वहाँ कर्म के प्रणाश का अवसर नहीं रहता। यह बात दूसरी है कि चित्त की निर्मलता अथवा मलिनता के न्यूनाधिक्य में काल स्वभाव आदि भी योगदान देते हैं। उदाहरणतः गौ हत्या करने में किसी हिन्दू का अन्तःकरण जिस पापबोध का अनुभव करता है उस पापबोध का अनुभव मुसलमान कसाई का अन्तःकरण नहीं करता। इसीलिए गौ हत्या में पाप है या नहीं इस सबन्ध में उस प्रकार का एकमत भी नहीं हो पाता जिस प्रकार का एकमत इस सबन्ध में हो जाता है कि असत्य भाषण नहीं करना चाहिए। एक दूसरा उदाहरण चौर्यकर्म का लें तो यह विचार करना होगा कि क्या सभी को चोरी करते समय पापबोध की पीड़ा होती है। जिनका अभ्यास बारबार

चोरी करने का होता है सम्भवतः उन्हें चोरी करने में भी पापबोध नहीं होता। गौ हत्या जैसे कर्म में तो पाप है या नहीं इस विषय में मतभेद हो सकता है किन्तु चोरी करने में पाप है या नहीं इसमें सिद्धान्ततः मतभेद होना कठिन है। फिर प्रश्न होगा कि यदि बारबार चोरी करने वाले व्यक्ति को चोरी करते समय पापबोध की पीड़ा नहीं होती और उसकी चोरी पकड़ी भी नहीं जाती और न उसे कोई दण्ड मिलता है तो ऐसे स्थान पर तो कृत का प्रणाश हो गया? मनु के सामने यह प्रश्न आया था और उन्होंने यह उत्तर दिया कि अधर्म से भले ही उन्नति हो जाये, सारी सुख सामग्री भी मिल जाये और व्यक्ति अपने साथियों से आगे भी निकल जाये किन्तु उसका 'मूल' अर्थात् अन्तःकरण की पाप और पुण्य में भेद करने की शक्ति नष्ट हो जाती है और इस प्रकार वह उसी पशु के समान हो जाता है जिसमें पाप और पुण्य का भेद करने की शक्ति नहीं है। यही उसका दण्ड है—

अधर्मेणैधते तावत् ततो भद्राणि पश्यति।
सपत्नाञ्जयते सर्वान् समूलस्तु विनश्यति।।

आदतन अपराधियों की यह स्थिति होती है कि उनके अन्तःकरण की आवाज ही मर जाती है। उन पर कृतप्रणाश के अभाव का नियम का लागू करना उसी प्रकार व्यर्थ है जिस प्रकार पशुओं पर यह नियम लागू नहीं होता। *ईशोपनिषद्* ने इस स्थिति को आत्महनन कहा है। उर्दू में इसे जमीर का मर जाना कहते हैं। *ईशोपनिषद्* (मन्त्र 3) कहता है कि वे लोग जो आत्मा का हनन करते हैं सूर्य से रहित गहरे अन्धेरे से आवृत लोकों में जाते हैं—

असूर्या नाम ते लोका अन्धेन तमसा वृताः।
ताँस्ते प्रेत्याभिगच्छन्ति ये के चात्महनो जनाः।।

यह दण्ड उनके लिए है जो पाप करते समय पाप के दंश का बोध भी नहीं कर पाते– धर्मेण हीनाः पशुभिः समानाः। वस्तुतः नैतिक नियम मनुष्यों पर ही लागू होते हैं इसलिए मनुष्य योनि को ही कर्मयोनि कहा गया है। पशुओं की योनि भोगयोनि है। इसलिए उन पर कर्म सिद्धान्त लागू ही नहीं होता। सिंह को हिरण मारकर खाने का पाप लगता है या नहीं— यह प्रश्न नैतिकता के विचार से बाहर है।

कर्त्तव्य के विषय में एकमत सम्भव नहीं

वस्तुतः धर्म के चार स्रोत मनु ने बताये हैं—

श्रुतिः स्मृतिः सदाचारः, स्वस्य च प्रियमात्मनः।

इनमें अपने को जो प्रिय लगे वह धर्म है यह भी कहा गया है। यह मानदण्ड बहुत लचीला है । शराबी को शराब पीना अत्यन्त प्रिय लगता है तो क्या शराब को धर्म मान लिया जाये। कालिदास ने इसका समाधान यह कहकर दिया कि सत्पुरुषों का अन्तःकरण ही प्रमाण है, न कि सबका—**सतां हि सन्देहपदेषु वस्तुषु प्रमाणमन्तःकरणप्रवृत्तयः।**

यहाँ यह प्रश्न रहता है कि सत्पुरुष कौन हैं? इसका उत्तर किसी एकमत से देना सम्भव नहीं। अलबत्ता कालिदास ने *अभिज्ञानशाकुन्तल* में अन्तःकरण की प्रवृत्ति को प्रमाण मानने का दोष ही दिखाया है। मनु के द्वारा कर्त्तव्य के निर्णय में सहायक होने वाले दो तत्त्व श्रुति

और स्मृति भी गिनाये हैं किन्तु इन तत्त्वों पर भी महाभारत काल में यह कहकर प्रश्नवाचक चिह्न लगा दिया है कि श्रुति और स्मृति भिन्न भिन्न हैं। ऋषि भी अनेक हैं । ऐसे में महाजनों का अनुकरण करना ही एकमात्र उपाय है—

श्रुतयो विभिन्नाः स्मृतयो विभिन्नाः,
नैको ऋषिर्यस्य मतं प्रमाणम्।
धर्मस्य तवं निहितं गुहायाम्,
महाजनो येन गतः स पन्थाः।।

अतः यह तो मानना ही होगा कि कर्त्तव्य अकर्त्तव्य का कोई सर्वसम्मत रूप देना सम्भव नहीं है तथापि सामान्यतः पाप कर्म करने से अन्तःकरण की मलिनता का अनुभव होता है और पुण्यकर्म करने से अन्तःकरण की निर्मलता का अनुभव होता है—यह प्रायः प्रतीतिसिद्ध है। अतः इस दृष्टि से यह कहा जा सकता है कि कृत का प्रणाश नहीं होता। अब यदि कृत का दूरगामी फल ही सिद्ध होना चाहिए यह माना जाये तो उसका उत्तर हमने ऊपर दिया ही है। फिर भी दूरगामी फल को क्योंकि सुख या दुःख कहा जाता है, अतः सुख या दुःख की अवधारणा पर विचार करना आवश्यक है।

सुख और दुःख का वास्तविक स्वरूप सापेक्ष

आचार्य पाहि ने कर्म का सबन्ध सुख दुःख से माना है। सामान्यतः यह माना भी जाता है। किन्तु ऐसा मानने पर कृतप्रणाश और अकृतायागम दोष बना रहता है। यह सर्वजनप्रतीतिसिद्ध है कि पुरुषार्थ करने पर भी अनुकूल फल नहीं होता। इतना ही नहीं पुरुषार्थ के बिना भी अनुकूल फल देखने में आता है। उदाहरणतः कभी-कभी लॉटरी में बहुत बड़ी धनराशि प्राप्त हो जाती है। इसीलिए गीता ने यह कहा कि मनुष्य का अधिकार कर्म पर तो है किन्तु उसके फल पर नहीं। जो कर्म के फल को कर्म का प्रेरक मानते हैं वे कृपण हैं—**कृपणाः फलहेतवः** अर्थात् फल पर दृष्टि रखना सङ्कीर्णता है, उदारता नहीं।

वस्तुतः सुख-दुःख की अवधारणा व्यक्तिनिष्ठ है, वस्तुनिष्ठ नहीं। जो एक के लिए सुखकारक है व दूसरे के लिए दुःखकारक हो जाता है। उदाहरणतः मांसाहारी के लिए मांस सुखकारक है, शाकाहारी के लिए दुःखकारक है। रुचिभेद के कारण अनुकूलता-प्रतिकूलता अनेक स्थानों पर भिन्न व्यक्तियों के लिए भिन्न सिद्ध होती है। उदाहरणतः मूर्तिपूजकों के लिए मूर्तिपूजा अनुकूल है किन्तु जो मूर्तिपूजक नहीं है उनके लिए मूर्तिपूजा प्रतिकूल है। इसी प्रकार एक राजनैतिक विचारधारा वाले व्यक्तियों के लिए जो सिद्धान्त अनुकूल है वही सिद्धान्त दूसरे राजनैतिक विचारधारा वालों के लिए प्रतिकूल है। अभिप्राय यह है कि किसी भी पदार्थ या स्थिति को इदमित्थम्तया अनुकूल या प्रतिकूल नहीं कहा जा सकता। ऐसी स्थिति में किस कर्म का कौनसा फल अनुकूल या प्रतिकूल माना जायेगा? इसका वस्तुनिष्ठ उत्तर देना कठिन है।

द्वन्द्वातीतता अभीष्ट है

अनुकूलता हो या प्रतिकूलता, वह हमारी समता को भंग ही करती है क्योंकि अनुकूलता या प्रतिकूलता वस्तुतः दोनों ही एक प्रकार की उत्तेजना लाते हैं। इसी दृष्टि से *पातञ्जल योगसूत्र* में कहा गया है कि विवेकी के लिए सभी दुःख है—**दुःखमेव सर्वं विवेकिनः** (योगसूत्र, 2.15)। इसलिए कर्म का कोई भी फल हो किन्तु कर्म को बन्धन ही माना गया है—**कर्मणा बध्यते जन्तुः विद्यया च विमुच्यते।** इसलिए गीता ने बारबार सुख-दुःख पर दृष्टि न रखकर—सुखदुःखे समे कृत्वा—कर्तव्य कर्म करने का आदेश दिया है। यह विषय अत्यन्त प्रसिद्ध है। इसे निष्काम कर्म कहा गया है। यह निष्काम कर्म कर्मसिद्धान्त का परिष्कृत रूप है।

कर्म बन्धन का कारण न बने इसका उपाय यह है कि मनुष्य अपने आपको कर्म का कर्त्ता न मानकर प्रकृति को कर्म का कर्त्ता माने और स्वयं कर्म का साक्षी बना रहे—**अहङ्कारविमूढात्मा कर्त्ताहमिति मन्यते।** कर्म के फल का भोग भी प्रकृति ही करती है पुरुष नहीं। कारणकार्य सबन्ध भी प्रकृति पर लागू होता है पुरुष पर नहीं और इसलिए प्रकृति का विश्लेषण ही तर्क संगत हो सकता है—

अचिन्त्याः खलु ये भावा न तांस्तर्केण योजयेत।
प्रकृतिभ्यः परं यच्च तदचिन्त्यस्य लक्षणम्।।

आचार्य विश्वम्भर पाहि कर्म का पुरुष के साथ सबन्ध जोड़ रहे प्रतीत होते हैं, प्रकृति के साथ नहीं। और तब वे जब तर्क के आधार पर कृतप्रणाश और अकृताभ्यागम का दोष निकालते है तो स्पष्टतः चाहे न्याय वैशेषिक परम्परा में यह दोष सिद्ध होते हों किन्तु सांख्यदर्शन के आधार पर जो निष्काम कर्म का सिद्धान्त गीता ने दिया उसमें परमपुरुषार्थ इन्द्रियों के विषयों से ऊपर उठने में है न कि इन्द्रियों के विषयों में लिप्त होने में। यही जीवन्मुक्ति का साधन है और जीवन्मुक्त के लिए इन्द्रियजन्य सुख-दुःख का कोई महव ही नहीं है।

आचार्य पाहि ने सुख दुःख का जो वर्गीकरण वैशेषिक पदार्थव्यवस्था का *पद्धतिमूलक विमर्श* (पृ. 74) में दिया है उनमें मानवकृत दुःखों के अन्तर्गत एक तपस्या का विषय भी विचारणीय होना चाहिए। तपस्या के अन्तर्गत मनुष्य स्वेच्छा से उस परिस्थिति का चयन करता है जिसे सामान्यतः दुःख समझा जाता है किन्तु शास्त्र में उसे दुःख न कहकर तपस्या कहा जाता है। यह तपस्या एक की दृष्टि में सुख का साधन है जबकि दूसरे की दृष्टि में यह दुःख ही हो सकता है। स्पष्ट है कि यहाँ भी सुख दुःख वस्तुनिष्ठ न होकर व्यक्तिनिष्ठ हो जाते हैं। कर्मसिद्धान्त पर विचार करते समय तपस्या की अवधारणा पर भी विचारं होना चाहिए।

उपर्युक्त दुःख के वर्गीकरण में प्रकृतिकृत दुःखों में एक दुःख शारीरिक पीड़ा का भी आता है। इसके सबन्ध में श्रीअरविन्द का निम्न मत भी विचारणीय है—

It might be objected that physical evil, such as pain and most bodily suffering, is independent of knowledge and ignorance, of right and wrong

consciousness, inherent in physical Nature: but, fundamentally, all pain and suffering are the result of an insufficient consciousness-force in the surface being which makes it unable to deal rightly with self and Nature or unable to assimilate and to harmonise itself with the contacts of the universal Energy; they would not exist if in us there were an integral presence of the luminous Consciousness and the divine Force of an integral Being—(*The Life Divine*, P. 624-625).

अभिप्राय यह है कि शारीरिक पीड़ा भी हमारे ज्ञान की निर्बलता का फल है न कि आकस्मिक और उसे भी पुरुषार्थ द्वारा दूर किया जा सकता है।

सुख-दुःख की विवेचना में योगसूत्र का एक शब्द क्लेश भी विचारणीय है। क्लेश पाँच हैं—**अविद्यास्मितारागद्वेषाभिनिवेशाः पञ्चक्लेशाः** (*योगसूत्र*, 2.3)। इन पाँच क्लेशों के रहते कोई भी कर्म दुःख ही देगा। इसलिए कर्ममात्र दुःख का ही कारण बनेगा। पुरुषार्थ दुःख की निवृत्ति में नहीं है अपितु अविद्या की निवृत्ति में है। अविद्या के रहते सुख भी दुःख ही है और अविद्या के निवृत्त हो जाने पर तो दुःख स्पर्श ही नहीं करता। यही भारतीय दर्शन का नैष्कर्य है।

कर्म की उत्प्रेरक शक्ति : लोकसङ्ग्रह एक विधायक शक्ति

यह सभी विवेचन आचार्य पाहि के विवेचन में न होने पर भी उनके मन में अवश्य है इसीलिए वे इस सारे विवेचन के अन्त में लिखते हैं—तत्त्वज्ञान से उत्प्रेरित लोकसङ्ग्रह के लिए निष्काम कर्मयोग में ही पुरुष की चरम परिपूर्णता की सभावना है। (उपरिवत् पृ 101) अच्छा होता कि आचार्य पाहि अपने इस वक्तव्य की व्याख्या में लोकसङ्ग्रह और निष्काम कर्मयोग का स्वरूप भी थोड़ा विस्तार से बता देते। सम्भवतः उन्होंने ऐसा इसलिए नहीं किया कि वे न्याय वैशेषिक दर्शन की सीमा में ही विचार करना चाहते थे। हमने ऊपर निष्काम कर्मयोग के संबंध में कुछ कहा है और अब लोकसङ्ग्रह की अवधारणा पर भी कुछ प्रकाश डालेंगे। इसका प्रयोजन यह है कि एक तो पाठकों की दृष्टि में यह आना चाहिए कि षड्दर्शन एक दूसरे के विरोधी नहीं हैं अपितु परिपूरक हैं। दूसरे उनमें क्रमिक विकास है। न्याय वैशेषिक के केन्द्र में क्षर पुरुष है, सांख्ययोग के केन्द्र में अक्षर पुरुष है और वेदान्त के केन्द्र में अव्यय पुरुष है। पूर्ण सत्य के लिए क्षर, अक्षर और अव्यय तीनों का विवेचन आवश्यक है। आचार्य पाहि को यह श्रेय जाता है कि उन्होंने वैशेषिक दर्शन का विमर्श करते हुए उसके पुनर्निर्माण की आवश्यकता प्रतिपादित की। साथ ही यह भी संकेत दे दिया कि अन्य दर्शनों की सहायता से यह पुनर्निर्माण का कार्य हो सकता है। यदि अन्य दर्शनों का भी इसी शैली से विवेचन किया जाये तो वहाँ भी पुनर्निर्माण की आवश्यकता प्रतीत होगी। इस प्रकार आचार्य पाहि ने भारतीय दर्शन में पुनर्निर्माण की आवश्यकता का प्रतिपादन किया। यह उनका अत्यन्त महवपूर्ण योगदान है।

हम अन्त में लोकसङ्ग्रह के स्वरूप को भी थोड़ा विस्तार से बताना चाहेंगे । आचार्य पाहि ने तो उसका संकेत मात्र किया है किन्तु हम उसका थोड़ा विस्तार इसलिए कर रहे हैं कि

आचार्य पाहि के विवेचन से कर्मसिद्धान्त के निराकरण की आशंका उत्पन्न हो सकती है, यद्यपि यदि वे कर्मसिद्धान्त के निराकरण के आशय से विवेचन करते तो लोकसङ्ग्रह और निष्काम कर्मयोग द्वारा समस्या के समाधान का सङ्केत न देते।

लोकसङ्ग्रह का लक्ष्य

जो बात आचार्य पाहि ने सूत्र रूप में कही उसका विस्तार श्रीमद्भगवद्गीता में मिलता है। इस विस्तार का दार्शनिक दृष्टि से क्रमबद्ध विवेचन श्रीअरविन्द ने अपने ग्रन्थ Essays on the Gita में किया है। निष्कामकर्म, समता तथा त्याग लोकसङ्ग्रह की प्रारम्भिक आवश्यकता है। इसके बिना कर्म बन्धन का कारण है। कर्मयोग का अर्थ है कि हम इस प्रारम्भिक आवश्यकता को प्रथम पूरा करें। तदनन्तर भी कर्म को छोड़ने की आवश्यकता नहीं अपितु कर्म के प्रति साक्षी भाव रखने की आवश्यकता है। वस्तुतः कर्म छूट ही नहीं सकते और कर्म को छोड़ कर शरीरयात्रा भी सम्भव नहीं है। बाह्य रूप में कर्म छोड़ने का दुराग्रह मिथ्याचार में बदल जाता है क्योंकि मानसिक उथल पुथल तो बनी ही रहती है। इन्द्रियों के विषयों के प्रति अनासक्त रहकर कर्म करना ही एकमात्र विकल्प है।

यह सच है कि सामान्यतः हमारे कर्म कामना से प्रेरित होते हैं। इस प्रकार हम व्यक्तिगत स्वार्थ की संकीर्णता से घिरे रहते हैं। इस सबन्ध में श्री अरविन्द का कहना है—

We cannot become impersonal by obeying something outside ourselves, for we cannot so get outside ourselves; we can only do it by rising to the highest in ourselves, into our free Soul and Self which is the same and one in all and has therefore no personal interests, to the Divine in our being who possesses Himself transcendent of cosmos and it therefore not bound by His cosmic works or His individual action—*Essays on the Gita*, Page 111.

स्पष्ट है कि यहाँ श्री अरविन्द कर्म का प्रयोजन अद्वैत का साक्षात्कार मान रहे हैं। अद्वैत उत्तरमीमांसा का विषय है। कर्म पूर्वमीमांसा का विषय है। कर्म साधन है, अद्वैत साध्य है।

लोक की व्यापकता

कर्म का उत्प्रेरक जैसे जैसे विस्तृत होता जाता है वैसे वैसे हमारे कर्म निर्मल होते जाते हैं। लोकसङ्ग्रह कर्म का विस्तृततम उत्प्रेरक है। अभिप्राय यह है कि व्यक्ति से परिवार, परिवार से समाज, समाज से राष्ट्र, राष्ट्र से मानव, मानव से प्राणी और प्राणी से लोक अधिक व्यापक है। लोक से अधिक व्यापक कुछ भी नहीं है। इस लोक के सङ्ग्रह की कामना से किया गया कर्म स्वार्थ को परमार्थ में बदल देता है। गीता में श्रीकृष्ण ने कहा कि न मुझे कुछ कर्म करना शेष है, न कुछ प्राप्त करना शेष है तथापि मैं लोक कल्याण के लिए कर्म करता हूँ। कुछ करना शेष न रहे और कुछ प्राप्त करना शेष न रहे—यह ब्राह्मी स्थिति है। इस स्थिति को प्राप्त करने के बाद भी लोक सङ्ग्रह के लिए कर्म करते रहना बन्धन का कारण नहीं है।

यज्ञीय कर्म बाँधते नहीं

यही यज्ञ है जिसमें ममता का त्याग मुख्य है—**इदं देवाय इदन्न मम**। ममता के त्याग के अतिरिक्त कर्तृत्व के अहङ्कार का त्याग भी यज्ञ में अपेक्षित है। ब्राह्मण ग्रन्थ में एक कथा आती है कि जब यजमान ने पुरोहित से होता बनने की प्रार्थना की तो होता ने कहा कि हे अग्रे! मुझमें होता बनने का सामर्थ्य नहीं आप ही इस यज्ञ के होता बनें। इसी प्रकार जिस पुरोहित से अध्वर्यु बनने की प्रार्थना की थी उस पुरोहित ने कहा हे वायो! आप ही इस यज्ञ के अध्वर्यु हैं, मैं नहीं। उद्गाता ने यही प्रार्थना सूर्य से की । अभिप्राय यह है कि कर्तृत्व का भार मनुष्य अपने ऊपर न लेकर देवों को सौंप रहा है। यही अहङ्कार का त्याग है। इस प्रकार अहङ्कार के त्याग पूर्वक ममता का त्याग कर्तृत्व और भोक्तृत्व से मुक्त कर देता है किन्तु कर्म से मुक्त नहीं करता। लोक कल्याण के विस्तृततम उद्देश्य से जो कर्म किया जाता है वह भगवदर्पण हो जाता है। यही कर्मसिद्धान्त का उच्चतम स्वरूप है।

चाहे न्याय वैशेषिक दर्शन हो या अन्य कोई दर्शन , यह मानकर चला जाता है कि लोक सङ्ग्रह के लिए कर्म करने वाला साधक उन नियमों का स्वभावतः पालन करता है जिन नियमों को सामान्यतः नैतिकता कहा जाता है। उदाहरणतः *प्रशस्तपादभाष्य* (बनारस, 1924, पृ. 640)में निम्न सामान्य धर्म बताये गये हैं—श्रद्धा, अहिंसा, प्राणिहित साधन, सत्य, अस्तेय, ब्रह्मचर्य, अनुपधा (हृदय की शुद्धि), अक्रोध, स्नान, पवित्रद्रव्य सेवन, देवोपासना, उपवास और अप्रमाद। स्पष्ट है कि वैशेषिक दर्शन उन सभी नैतिक मूल्यों पर बल देता है जिससे लोक की स्थिति अर्थात् लोकसङ्ग्रह बना रहे। वस्तुतः सभी भारतीय दर्शनों में लोकस्थिति बनाये रखने की चिन्ता उपलध होती है। लोकस्थिति को बनाये रखने वाला तत्व ही धर्म कहलाता है—**धर्मो धारयते जगत्**। इस धर्म की स्थापना के लिए स्वयं भगवान् भी मनुष्य शरीर में अवतीर्ण होते हैं।

उपसंहार

उपर्युक्त विवेचन से स्पष्ट है आचार्य विश्वम्भर पाहि ने पुरुषार्थ मीमांसीय मान्यता पर विचार करते समय न्याय वैशेषिक दर्शन की सीमा में जो विसंगतियाँ दिखाई है वे हमें न्याय वैशेषिक दर्शन से बाहर जाकर गीता जैसे सर्वमान्य ग्रन्थ की सहायता से दूर करनी चाहिए। इसका सङ्केत स्वयं आचार्य पाहि ने भी अपने विवेचन के अन्त में लोक सङ्ग्रह और निष्काम कर्मयोग का उल्लेख करके कर दिया है। उन्हीं के इस सङ्केत का उपबृंहण करते हुए हमने इस लेख में यह विचार किया है कि किस प्रकार कर्मवाद का सिद्धान्त कृतप्रणाश और अकृताभ्यागम के दोष से मुक्त हो सकता है और साथ ही किस प्रकार कर्मवाद का सिद्धान्त नैतिकता और लोक-कल्याण की उदार भावना से प्रेरित होते हुए बन्धनकारक न होकर उस मोक्ष का साधन बन सकता है जो सर्वोत्कृष्ट पुरुषार्थ है। साथ ही कर्म द्वारा धर्म, अर्थ और काम की सिद्धि तो स्पष्टतः होती हुई दिखायी देती है। इस प्रकार अर्थ और काम की सिद्धि अभ्युदयकारक तथा धर्म एवं मोक्ष की सिद्धि निःश्रेयससाधक बनती है। तब ही वैशेषिकदर्शन का यह लक्ष्य पूरा होता है—**यतोऽभ्युदयनिःश्रेयससिद्धिः स धर्मः**। *वैशेषिकसूत्र* 1.1.2

वस्तुतः वैशेषिक दर्शन में दो यह लक्ष्य हमारे सम्मुख प्रस्तुत किया वह सार्वभौम है। सांसारिक दुःखों से छुटकारा पाकर सुख प्राप्त करना एक लक्ष्य है और आत्मानन्द की प्राप्ति दूसरा लक्ष्य है। मनुष्य इन दोनों ही लक्ष्यों को प्राप्त करना चाहता है किन्तु इन दोनों लक्ष्यों में परस्पर विरोध प्रतीत होता है—**श्रेयश्च प्रेयश्च विपरीतमेतौ।** इस विरोध का परिहार करने का प्रयत्न भारतीय दर्शन के इतिहास में वैदिक काल से ही होता रहा है। वेद में ब्रह्म और क्षत्र के समन्वय की बात की गयी है, उपनिषद् में विद्या और अविद्या, सम्भूति और असम्भूति तथा परा विद्या और अपरा विद्या के समन्वय की बात की गयी है एवं गीता में ज्ञान और विज्ञान के समन्वय की बात की गयी है। इस सारे प्रयत्न के बावजूद अभी हम अभ्युदय और निःश्रेयस में कोई निश्चित समन्वय का मार्ग सम्भवतः खोज नहीं पाये हैं।

जब वैशेषिक दर्शन ने हमारे सामने यह समस्या रखी तो ऐसा प्रतीत होता है कि प्रोफेसर पाहि उस समस्या के समाधान के रूप में कर्मवाद के सिद्धान्त से सन्तुष्ट नहीं हुए और उन्होंने निष्काम कर्म तथा लोकसङ्ग्रह का आदर्श हमारे सम्मुख रखा। इस आदर्श में सम्भवतः अभ्युदय और निःश्रेयस दोनों का सन्तुलन उपलध होता है। प्रश्न यह है कि निष्काम कर्म और लोकसङ्ग्रह गीता की अवधारणा है। क्या उन्हें वैशेषिक दर्शन में स्वीकार करना चाहिए? यह प्रश्न एक बहुत बड़े नये प्रश्न को जन्म दे देता है कि क्या गीता जैसे व्यापक स्तर पर मान्य ग्रन्थ की वैशेषिक दर्शन परक व्याख्या हो सकती है? यदि गीता की वेदान्त के अनेक प्रस्थानों के अनुसार भिन्न भिन्न और परस्पर विरोधी व्याख्यायें हो सकती हैं तो क्या वैशेषिक दर्शन परक व्याख्या भी सम्भव है? यह प्रश्न अभी अनुत्तरित ही है। इतना अवश्य है कि क्षरपुरुष को गीता ने भूत माना है—**क्षरः सर्वाणि भूतानि।** अभिप्राय यह है कि यदि गीता की क्षरपुरुष को केन्द्र में रखकर व्याख्या की जाये तो वह वैशेषिक दर्शन के अधिक निकट होगी। यह कार्य अभी भविष्य के गर्भ में है।

प्रोफेसर, सेवानिवृत्त
ओ.के. प्लस वीनस, फ्लेट नं. A-1005,
एस-9, महल रोड,, जगतपुरा, जयपुर-302025
चलवाणी : 9314189878

आचार्य विश्वम्भर पाहि की टिप्पणी

वैशेषिक पदार्थ व्यवस्था का पद्धतिमूलक विमर्श ग्रन्थ में ग्रन्थकार के दार्शनिक लक्ष्यों को रेखांकित करने के लिए भार्गवजी मेरे द्वारा धन्यवादार्ह है। कृतप्रणाशशून्यता तथा अकृताभ्यागमशून्यता जगत् का तथ्यपरकधर्म न होने पर भी, किसी भी विधि निषेध व्यवस्था एवं विशेष रूप में धर्माधर्मव्यवस्था के पूर्वमान्यतारूपी आदर्श के रूप में अवश्य वरणीय है। उपर्युक्त ग्रन्थ के पृ. 70-71 पर अभिव्यक्त विचारों के प्रति भार्गव जी का ध्यान विशेष रूप में आकर्षित करना चाहता हूँ कि कृतप्रणाशशून्यता एवं

अकृताभ्यागमशून्यताओं को आदर्श के रूप में स्वीकार करने का अर्थ भारतीय वैदिक व्यवस्था के केन्द्रभूत धर्म को पुरुषार्थ के रूप में स्वीकार करना ही है।

राजस्थान विश्वविद्यालय के दर्शन विभाग द्वारा प्रकाशित 'Foundations of Indian Moral thought' (*Journal of Foundational Research* Vo. XI 1,2 2003) में निबन्ध 'On the Structure of Puruṣārtha System' (पृ. 127–134) में धर्मरूपी पुरुषार्थविषयक विचार मेरे द्वारा प्रस्तुत किया गया है। उसी निबन्ध में काम, क्रोधादि से अभिभूत पुरुष को वस्तु के स्तर पर अवनीत एक यन्त्र के रूप में देखा गया है, यह पुरुष का स्वानुभव की एक सीमा है, पुरुष के स्वानुभव की विपरीत सीमा वह है जहाँ पर वह अपना स्वाभाविक कर्तृत्व, भोक्तृत्व एवं ज्ञातृत्व के ऊपर उठकर साक्षीभाव में रहता है। स्वानुभव के इस स्तर में विषयों का उपादेयत्व, हेयत्व एवं उपेक्षणीयत्व के पक्ष तथा विपक्ष विलुप्त हो जाते हैं एवं पुरुष अपने साक्षिभाव में प्रतिष्ठित रहकर जब कर्तृत्व को पुनर्वरण करता है तब वह निष्काम कर्मयोगी के रूप में सर्वभूत कल्याणार्थ के लिए कर्म करता है। साक्षिभाव में प्रतिष्ठित कर्त्ता अपना पूर्णत्व को आशीर्वाद के रूप में जगत् को कर्म प्रदान करता है जैसाकि सूर्य अपने पूर्णत्व से जगत् को कल्याणमय रश्मियों से आप्यायित करता है, इसलिये मैं निष्काम कर्म योग को मानव जीवन के चरम लक्ष्य के रूप में स्वीकार करता हूँ। *भगवद्गीता* का स्थितप्रज्ञ लक्षण पुरुष का नित्यत्व, कर्मवाद, संसारवादादि तत्त्वमीमांसीय मान्यताओं पर आधारित प्रतीत नहीं होता है। पुरुष का अनित्यत्व तथा सन्तानस्वरूपत्व स्वीकार करने पर निष्कामकर्मयोग एवं स्थितप्रज्ञत्व रूपी आध्यात्मिक लक्ष्य अनुपपन्न नहीं हो जाते हैं। अन्य शब्दों में निष्काम कर्मयोग तथा स्थितप्रज्ञत्व रूपी आध्यात्मिक लक्ष्य *भगवद्गीता* की तत्त्वमीमांसा की अपेक्षा नहीं रखते हैं। पुरुष को सन्तान स्वरूप एवं अनित्य स्वीकार करने पर भी उपर्युक्त आध्यात्मिक लक्ष्य उपपन्न होते हैं।

पुरुषत्व के लक्षण विषयक विचार के लिए *वैशेषिक पदार्थ व्यवस्था का पद्धतिमूलक विमर्श* के पृष्ठ 85–95 द्रष्टव्य है। अम्बिकादत्त शर्मा जी के निबन्ध पर टिप्पणी करते हुए मैंने आनृण्य को नैतिक आदर्श के रूप में विचार किया है।

कर्मवाद को सिद्ध करने के लिए भार्गव जी का विद्वत्तापूर्ण विचार प्रशंसनीय है। परन्तु उनके तर्क कृतप्रणाशशून्यता एवं अकृताभ्यागमशून्यता को जगत् के वस्तुनिष्ठ धर्म सिद्ध करने के लिए पर्याप्त नहीं है। यह निर्विवाद रूप में स्वीकार्य है कि **'कृत का प्रणाश नहीं होना चाहिए तथा अकृत का अभ्यागमन नहीं होना चाहिए'** परन्तु यह कहना सत्य का अपलाप है कि **'कृत का प्रणाश नहीं होता है एवं अकृत का अभ्यागमन नहीं होता है।'**

— * —

वैशेषिकदर्शन में दुःख का स्वरूप तथा आचार्य विश्वम्भर पाहिकृत दुःखवर्गीकरण की महत्ता

धर्मचन्द जैन

भारतीय परम्परा में दुःख

भारतीय परंम्परा में यह तथ्य सभी दर्शनों को मान्य है कि दुःख का अनुभव चेतना को होता है। प्रतिकूलवेदनीय होने से यह किसी भी चेतना, पुरुष या आत्मा को प्रिय नहीं है। सभी इससे मुक्त होना चाहते हैं। बौद्ध दर्शन में दुःख को चार आर्य सत्यों में प्रथम स्थान दिया गया है, तथा इसके अविद्या, तृष्णा आदि कारणों का भी प्रतिपादन किया गया है। इस दृष्टि से दुःख एक कार्य, परिणाम अथवा फल है। यदि कारण का निवारण कर दिया जाए तो दुःख से रहित हुआ जा सकता है। क्षणिकवादी बौद्ध दर्शन में भी इस दुःख का अनुभव चेतना में ही स्वीकृत है, भले ही वह चेतना सन्तान रूप में ही प्रवाहित हो। सांख्य दर्शन में दुःख को प्रकृति का धर्म माना गया है, किन्तु उसका अनुभव चेतनाशील पुरुष को ही होता है। इसीलिये उसके आत्यन्तिक उच्छेद की आवश्यकता अनुभव की गई है। सत्त्व, रज एवं तमोगुणात्मिका प्रकृति में दुःख रजोगुण का कार्य है। सत्त्वगुण से सुख, रजोगुण से दुःख एवं तमोगुण से मोह प्रकट होता है। प्रकृति का कार्य होते हुए भी इसका अभिघात पुरुष को झेलना पड़ता है। जैनदर्शन के अनुसार भी दुःख का अनुभव चेतन आत्मा को होता है, किन्तु यह उसका निजीगुण या स्वरूप नहीं है। वेदनीय कर्म के कारण दुःख का उदय होता है। बाह्य पदार्थ एवं प्रतिकूल परिस्थितियाँ निमित्त कारण होती हैं। आत्मा यदि समभाव में रहे तो वह दुःख के प्रभाव से मुक्त हो सकता है। सम्यग्दर्शन एवं सम्यग्ज्ञानपूर्वक की गई समभाव की साधना दुःख से मुक्ति का उपाय है। वेदान्तदर्शन में दुःख को अज्ञान या अविद्या का परिणाम स्वीकार किया गया है। इसमें ब्रह्म या आत्मा स्वरूपतः आनन्दमय है, दुःख तो अज्ञान के कारण अनुभव में आता है। न्यायदर्शन में अक्षपाद गौतम ने कहा है कि मिथ्याज्ञान से राग-द्वेष आदि दोष उत्पन्न होते हैं, इन दोषों के कारण पापप्रवृत्ति होती है, इस प्रवृत्ति से विभिन्न योनियों में

जन्म होता है एवं जन्म के होने पर दुःख होता है।[1] अतः जन्म ही दुःख का प्रमुख कारण स्वीकृत है। वैशेषिक दर्शन में प्रारम्भ से ही दुःख को आत्मा में रहने वाला गुण माना गया है, जो अधर्मरूपी अदृष्ट का फल है।

आचार्य विश्वम्भरपाहि ने वैशेषिक दर्शन में प्रतिपादित दुःख गुण का महत्त्वपूर्ण वर्गीकरण किया है, जो नूतन दृष्टि से युक्त है। दुःख के वर्गीकरण की चर्चा से पूर्व यह विचार कर लिया जाये कि वैशेषिक दर्शन में दुःख का क्या स्वरूप है एवं उसकी पदार्थ के रूप में क्या स्थिति है?

वैशेषिक दर्शन में दुःख का स्वरूप

प्रशस्तपादभाष्य में दुःख को उपघात लक्षण वाला कहा गया है—**उपघातलक्षणं दुःखम्**। प्रतिकूलवेदनीय होने के कारण दुःख से आत्मा उपहत होता है। दुःख का अनुभव आत्मा को होता है। दुःख की उत्पत्ति में अधर्मस्वरूप अदृष्ट एक कारण है तथा विष आदि अनभिप्रेत विषयों की सन्निधि में होने वाले इन्द्रियार्थ सन्निकर्ष के साथ आत्मा एवं मन का संयोग दूसरा कारण है। इन दोनों कारणों के होने पर ही आत्मा को दुःख का अनुभव होता है।[2] इसे इस प्रकार भी कहा जा सकता है कि अधर्म से युक्त आत्मा दुःख का समवायिकारण है। विष आदि अनभिप्रेत पदार्थ निमित्त कारण हैं तथा इन्द्रियार्थ सन्निकर्ष एवं आत्मा व मन का संयोग असमवायी कारण है। इस प्रकार दुःख एक कार्य है जो उत्पन्न होने से अनित्य है। वैशेषिक दर्शन में इसे पदार्थ-व्यवस्था के अन्तर्गत गुण की कोटि में रखा गया है, जो आत्मा नामक द्रव्य में समवाय सम्बन्ध से रहता है। न्यायदर्शन में दुःख को आत्मा, शरीर आदि द्वादश प्रमेयों में स्थान दिया गया है तथा '**बाधनालक्षणं दुःखम्**'[3] सूत्र के द्वारा इसे बाधना, पीड़ा अथवा ताप के रूप में परिभाषित किया गया है। दुःख प्रतिकूल वेदनीय होता है—**प्रतिकूलवेदनीयं दुःखम्** तथा सुख अनुकूल वेदनीय होता है—**अनुकूलवेदनीयं सुखम्**।

प्रशस्तपादभाष्य में दुःख को वर्तमान में उपलब्ध विष आदि अप्रिय या प्रतिकूल बाह्य पदार्थों से उत्पन्न मानने के साथ अतीत में देखे या जाने गए सर्प, व्याघ्र, चौर आदि के स्मरण से तथा एतादृक् भावी पदार्थों के संकल्प से भी दुःख की उत्पत्ति स्वीकार की गई है।[4] तात्पर्य यह है कि दुःख उत्पन्न करने में अतीत, वर्तमान एवं भावी पदार्थों के क्रमशः स्मरण, इन्द्रिय-प्रत्यक्ष एवं संकल्प भी दुःख के कारण होते हैं। यहाँ पर यह ध्यातव्य है कि *प्रशस्तपादभाष्य* में इन्द्रियार्थ सन्निकर्ष को दुःख का कारण निरूपित करते समय पक्षधर्मता ज्ञान, सादृश्य ज्ञान एवं शाब्दबोध को दुःख की उत्पत्ति में कारण नहीं कहा गया है, किन्तु दुःख की उत्पत्ति में ये भी उसी प्रकार कारण हो सकते हैं, जिस प्रकार इन्द्रियार्थ सन्निकर्ष कारण होता है। उदाहरण के लिये कोई फैक्ट्री में धूम की उठती

हुई अविच्छिन्न धारा को देखकर दुःखी एवं भयभीत हो सकता है। भय, शोक आदि भी दुःख के ही रूप हैं, क्योंकि वैशेषिकदर्शन में इनकी गणना पृथक् से नहीं की गई है। इनमें भी प्रतिकूल वेदन होता है एवं उपघात का अनुभव होता है, अतः ये भी दुःख ही हैं। किसी को गोयरे (एक भुज परिसर्प) से भय लगता है तो वह तत्सदृश अन्य भुजपरिसर्प को देखकर भी भयभीत हो सकता है। यह सादृश्य ज्ञान के कारण उत्पन्न भय है। कोई 'चोर आया', 'भूकम्प आया', 'चक्रवाती तूफान आने वाला है' आदि शब्दों को सुनकर भी भय का अनुभव कर सकता है। अतः ज्ञान या प्रमिति के जितने साधन हैं वे दुःख की उत्पत्ति में भी निमित्त कारण बन जाते हैं। दुःख की उत्पत्ति तो भ्रान्त ज्ञान से भी हो सकती है। कोई रस्सी को सर्प समझकर भी भयभीत या दुःखी हो सकता है। अतः दुःख में प्रमा, अप्रमा दोनों ही निमित्त हो सकते हैं, किन्तु दुःख का अनुभव आत्मा को तभी होता है जब अधर्म नामक अदृष्ट का उदय हो।

सुख के अनुभव में धर्म तथा दुःख के अनुभव में अधर्म कारण बनता है। अधर्म के साथ दिक्, काल आदि भी कारण होते हैं, अतः अधर्मादि शब्द का उल्लेख है।[5] अधर्मादि की अपेक्षा रखकर आत्मा एवं मन का संयोग होने पर आत्मा में ही समवाय सम्बन्ध से दुःख उत्पन्न होता है। यहाँ आत्मा एवं मन का संयोग असमवायी कारण है,[6] आत्मा समवायी कारण है तथा शेष सब निमित्त कारण हैं। दुःख को अमर्ष, उपघात एवं दैन्य की उत्पत्ति का निमित्त कारण कहा गया है। अमर्ष का तात्पर्य है–असहिष्णुता। दुःख से असहिष्णुता की उत्पत्ति होती है, आत्मा को उपघात का एवं दीनता का अनुभव होता है।[7] यहाँ पर यह भी स्पष्ट करना उचित होगा कि दुःख से द्वेष का भी जन्म होता है। अमर्ष एक प्रकार का द्वेष ही है। *प्रशस्तपादभाष्य* में द्रोह, क्रोध, भय, अक्षमा, अमर्ष को द्वेष के ही प्रकार या भेद कहा गया है।[8]

दुःख एवं सुख का जन्म अदृष्ट के अनुसार होता है। वह अदृष्ट धर्म एवं अधर्म के भेद से दो प्रकार का है। धर्म अदृष्ट से सुख तथा अधर्म अदृष्ट से दुःख उत्पन्न होता है। इसलिये सुख दुःख की उत्पत्ति मात्र पदार्थों के ज्ञान से नहीं होती, अपितु धर्म एवं अधर्म भी उसमें कारण होते हैं।

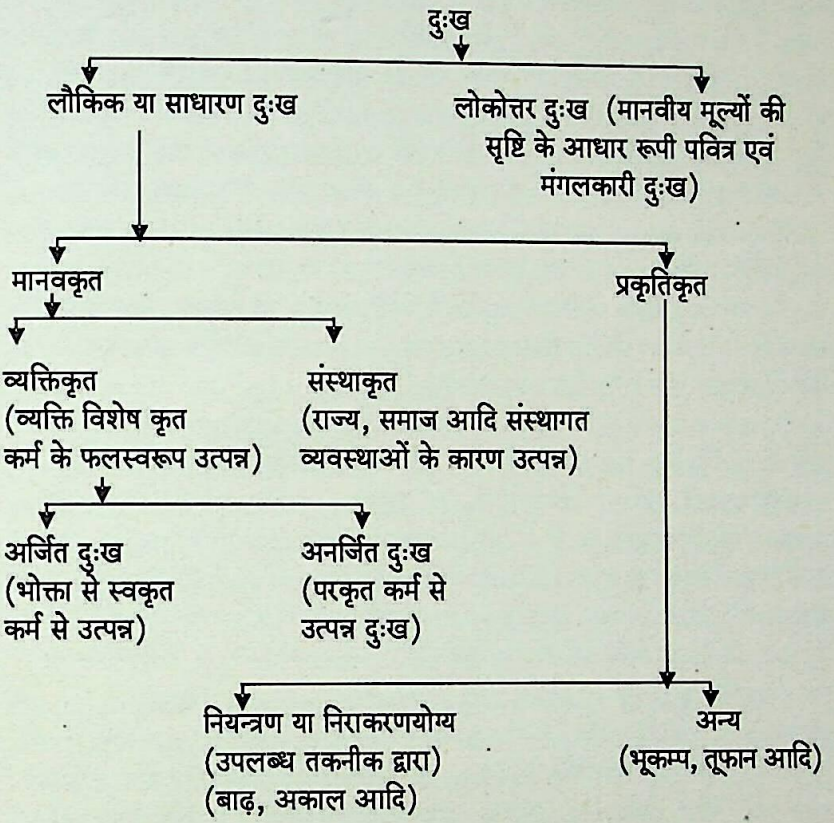
सांख्यदर्शन में त्रिविध दुःख एवं वैशेषिक दर्शन

वैशेषिकदर्शन में दुःख के उस प्रकार के भेदों का कोई उल्लेख नहीं है, जिस प्रकार सांख्यदर्शन में तीन प्रकार के दुःख निरूपित हैं। सांख्य दार्शनिक ईश्वरकृष्ण ने तीन प्रकार के दुःख कहे हैं, जिनका उल्लेख वाचस्पतिमिश्र कृत *सांख्यतत्त्वकौमुदी* में स्पष्टतः हुआ है। वे दुःख हैं—1. आध्यात्मिक 2. आधिभौतिक 3. आधिदैविक। आध्यात्मिक दुःख वह है जो आन्तरिक उपाय से साध्य है। यह दुःख शारीरिक एवं

मानसिक के भेद से दो प्रकार का है। शरीर में होने वाली पीड़ा, व्याधि आदि शारीरिक दुःख है। काम, क्रोध, लोभ, मोह, भय, ईर्ष्या, विषाद, अभीष्ट विषय के दिखाई न देने आदि से मानसिक दुःख होता है।[9] वैशेषिकदर्शन में यह मानसिक दुःख पृथक् विवेचित नहीं है। प्रशस्तपाद, उदयन, श्रीधर, व्योमशिव भी इसकी चर्चा नहीं करते हैं। हाँ, काम को वे इच्छा के अन्तर्गत, क्रोध को द्वेष के अन्तर्गत सम्मिलित करते हैं। ईर्ष्या का पृथक् से कथन करते हैं। वस्तुतः से सभी आत्मा के लिए उपघातक होने से दुःख रूप ही है। सांख्यदर्शन में आधिभौतिक एवं आधिदैविक दुःख को बाह्य उपाय साध्य निरूपित किया गया है। अन्य मनुष्य, पशु, पक्षी, सरीसृप आदि के निमित्त से उत्पन्न दुःख आधिभौतिक है तथा यक्ष, राक्षस आदि के कारण उत्पन्न दुःख आधिदैविक है।[10] प्राकृतिक भूकम्प, बाढ़ आदि के द्वारा जन्य दुःख का भी इसमें समावेश किया जा सकता है। यह तीनों प्रकार का दुःख अन्तःकरण में रहकर चेतनाशक्ति का अभिघात करता है।[11] वैशेषिकदर्शन में प्रयुक्त उपघात शब्द एवं सांख्यदर्शन में प्रयुक्त अभिघात शब्द अर्थ की दृष्टि से समान हैं।

आचार्य विश्वम्भर पाहिकृत दुःख–वर्गीकरण

प्रो. विश्वम्भर पाहि ने वैशेषिक पदार्थ–व्यवस्था का पद्धतिमूलक विमर्श करते हुए दुःख का जो वर्गीकरण किया है[12] वह अत्यन्त महत्त्वपूर्ण है। उन्होंने दुःख के मूलतः दो प्रकार स्वीकार किये हैं—1. लोकोत्तर दुःख 2. लौकिक अथवा साधारण दुःख। प्रो. पाहि के अनुसार लोकोत्तर दुःख एक ऐसी वेदना है, जो मानवीय मूल्यों के सर्जन में कारण होने से मंगलकारी है। लौकिक अथवा साधारण दुःख तो मानवकृत होता है या फिर प्रकृतिकृत। मानवकृत दुःख पुनः व्यक्तिकृत एवं संस्थाकृत दुःखों में वर्गीकृत किया गया है। व्यक्तिविशेष के द्वारा उत्पन्न दुःख व्यक्तिकृत होता है, जो पुनः दो प्रकार का निरूपित है—1. अर्जित दुःख– यह भोक्ता के स्वकृत कर्म से उत्पन्न होता है। 2. अनर्जित दुःख—यह अन्य व्यक्ति के द्वारा उत्पन्न दुःख है। संस्थाकृत दुःख से अभिप्राय उस दुःख से है जो राज्य, समाज आदि संस्थागत व्यवस्थाओं के कारण उत्पन्न होता है। लौकिक दुःख के द्वितीय प्रकार प्रकृतिकृत दुःख को भी पुनः दो प्रकारों में विभक्त किया गया है। एक वह दुःख जो उपलब्ध तकनीकी या साधनों द्वारा नियन्त्रित किया जा सकता है, यथा—बाढ, अकाल आदि से उत्पन्न दुःख। जो नियन्त्रित न किया जा सके वह प्रकृतिकृत अन्य दुःख है, यथा भूकम्प, तूफान आदि से होने वाला विनाश। संक्षेप में इस दुःख के वर्गीकरण को इस प्रकार प्रस्तुत किया गया है—


दुःख
लौकिक या साधारण दुःख
लोकोत्तर दुःख (मानवीय मूल्यों की सृष्टि के आधार रूपी पवित्र एवं मंगलकारी दुःख)
मानवकृत
प्रकृतिकृत
व्यक्तिकृत (व्यक्ति विशेष कृत कर्म के फलस्वरूप उत्पन्न)
संस्थाकृत (राज्य, समाज आदि संस्थागत व्यवस्थाओं के कारण उत्पन्न)
अर्जित दुःख (भोक्ता से स्वकृत कर्म से उत्पन्न)
अनर्जित दुःख (परकृत कर्म से उत्पन्न दुःख)
नियन्त्रण या निराकरणयोग्य (उपलब्ध तकनीक द्वारा) (बाढ़, अकाल आदि)
अन्य (भूकम्प, तूफान आदि)

आचार्य विश्वम्भर पाहिकृत दुःख वर्गीकरण :एक समीक्षा

आचार्य पाहि के अनुसार लौकिक दुःख का जो वर्गीकरण किया गया है, उसमें सांख्यदर्शन के दुःख वर्गीकरण से पर्याप्त साम्य है। सांख्यदर्शन में जो शारीरिक एवं मानसिक रूप से अनुभूत दुःख है वह आध्यात्मिक दुःख है, जिसे प्रो. पाहि ने मानव के द्वारा अर्जित दुःख कहा है। अन्य मनुष्य एवं प्राणियों के द्वारा उत्पन्न दुःख को सांख्यदर्शन में आधिभौतिक कहा गया है, जिसे प्रो. पाहि ने अनर्जित दुःख कहा है। राज्य, समाज आदि संस्थागत व्यवस्थाओं के कारण उत्पन्न दुःख भी आधिभौतिक अथवा अनर्जित दुःख की ही श्रेणी में समाविष्ट हो सकता है। प्रो. पाहि ने व्यक्तिकृत दुःख को ही अर्जित एवं अनर्जित में वर्गीकृत किया है,[13] जबकि संस्थागत व्यवस्थाओं के कारण उत्पन्न दुःख भी एक प्रकार से अनर्जित ही है। सांख्यदर्शन में जिसे आधिदैविक दुःख कहा गया है, उसके अन्तर्गत प्रकृतिकृत दुःख को समाविष्ट किया जा सकता है।

प्रो. पाहिकृत दुःख–वर्गीकरण पर विचार करने पर विदित होता है कि लौकिक दुःख का विभाजन दुःख के जनक कारणों के आधार पर किया गया है, वहीं लोकोत्तर दुःख का

कथन उसके फल के आधार पर किसी कल्याणकारी लक्ष्य में परिणत होने वाली पीड़ा या व्यथा के लिए किया गया है। प्रो. पाहि ने जिस दुःख को लोकोत्तर दुःख कहा है, उसका अनुभव भी व्यक्ति को ही होता है, किन्तु वह लोकोत्तर तब बन जाता है, जब व्यक्ति उस दुःख से स्वयं करुणित होकर दूसरों के दुःख का निवारण करने के लिये तत्पर होता है। वह दुःख उपघातक नहीं होकर मानवता का सर्जक हो जाता है। वस्तुतः लौकिक दुःख ही व्यक्ति की अपनी अलौकिक दृष्टि के कारण मानवीय मूल्यों के सर्जन में सहायक बनता है। अतः प्रो. पाहि ने उस दुःख के फल को आधार बनाकर ही उसे लोकोत्तर दुःख कहा है। इस तरह के लोकोत्तर दुःख के कई रूप हो सकते हैं, यथा परिवार के इष्ट व्यक्ति के वियोगजन्य दुःख के परिणामस्वरूप संसार से वैराग्य, अनिष्ट के संयोजन्य दुःख के परिणामस्वरूप अनासक्ति या समता का अभ्यास आदि। तपस्या या साधना को दुःख की कोटि में लेना उपयुक्त नहीं है, क्योंकि साधक उसे दुःख नहीं तप समझता है।

अब प्रश्न यह है कि भारतीय परम्परा में चार्वाकदर्शन को छोड़कर सभी दर्शन कर्म-सिद्धान्त की इस मान्यता को स्वीकार करते हैं कि जैसा कर्म किया जाता है वैसा फल भोगा जाता है। सत्कर्म का फल अच्छा एवं दुष्कर्म का फल बुरा होता है। कर्मसिद्धान्त की यह मान्यता प्रो. पाहि के द्वारा कृत दुःख वर्गीकरण में मात्र अर्जित दुःख पर ही लागू होती है, शेष अनर्जित एवं प्रकृतिकृत दुःख कर्मसिद्धान्त की परिधि से बाहर हो जाते हैं। प्रो. पाहि ने अपने वर्गीकरण में अबाधित लोक प्रतीति एवं यथोपलब्धि न्याय को महत्त्व देते हुए अनर्जित दुःख की चर्चा की है, जो अपने आपमें महत्त्वपूर्ण है।

अनर्जित दुःख की अवधारणा अकृत अभ्यागम एवं कृतप्रणाश के दोष से युक्त होते हुए भी व्यवहार में सही प्रतीत होती है। प्रो. पाहि के अनुसार सरकार के द्वारा लगाये गए करों के कारण उत्पन्न दुःख को व्यक्ति के स्वकृत कर्म का फल नहीं कहा जा सकता। इसी प्रकार जाति, धर्म, लिङ्ग, अस्पृश्यता आदि के कारण भेदभाव से उत्पन्न दुःख को स्वकृत कर्मजन्य कहना युक्तिसंगत नहीं। मोटरवाहन चालक की असावधानी से किसी व्यक्ति की मृत्यु होने एवं मरण पूर्वकालीन दुःख तथा मृत्यु के कारण उस पर आश्रित व्यक्तियों एवं उसके प्रियजनों का दुःख स्पष्टतया अनर्जित है। प्रो. पाहि द्वारा किया गया दुःख-वर्गीकरण तर्क एवं व्यवहार पर आधारित है, जो प्रचलित कर्म-सिद्धान्त की मान्यताओं को चुनौती देता है तथा कर्मवाद के सिद्धान्त को अपर्याप्त घोषित करता है, क्योंकि समस्त दुःख पूर्वकृत अधर्म के फल से नहीं होता, अन्य कारणों से भी दुःख की प्राप्ति होती है।

कर्मसिद्धान्त को लेकर यहाँ दो बिन्दु उभरते हैं- एक तो यह कि जो व्यक्ति जैसा कर्म करता है तदनुसार ही उसे दुःख-सुख प्राप्त होते हैं। दूसरा यह कि जो कोई भी सुख-दुःख प्राप्त होते हैं वे अपने कर्मानुसार ही होते हैं। इनमें से प्रथम बिन्दु की मान्यता में प्रो. पाहि द्वारा प्रतिपादित वर्गीकरण से कोई बाधा नहीं है, क्योंकि अर्जित दुःख अपने कर्म के अनुसार ही प्राप्त होता है। किन्तु समस्या तब उठती है जब अन्य के द्वारा उत्पन्न दुःख को भी अपने ही कर्मफल के रूप में स्वीकार किया जाता है। यहाँ पर जैनदर्शन के उस कथन का उल्लेख करना उचित होगा, जिसमें कहा गया है कि दुःख आत्मकृत होता है, पर कृत नहीं।[14] दूसरा निमित्त

कारण तो हो सकता है, किन्तु दुःखी होना या न होना अपने पर निर्भर करता है। क्योंकि आत्मा ही उसका उपादान कारण है, वैशेषिक दर्शन के शब्दों में कहें तो आत्मा ही समवायी कारण है। हमें एक जैसे निमित्तों का प्रभाव भिन्न-भिन्न आत्माओं पर अलग-अलग दिखाई देता है। साधनाकाल में तीर्थंकर महावीर पर अनेकविध उपसर्ग एवं कष्ट आए, किन्तु उन्होंने उन निमित्तों को प्रभावहीन बना दिया, स्वयं अडोल एवं अविचल रहे। दूसरी बात यह है कि अपने अदृष्ट या वेदनीय कर्म शेष हैं तो उन निमित्तों के प्रभाव से दुःख का वेदन भी होगा ही। इस तरह जिसे अनर्जित दुःख कहा जा रहा है, कर्मसिद्धान्तानुसार वह भी तभी घटित होता है, जब अधर्म स्वरूप अदृष्ट या कर्म का उदय उसमें कारण बनता है। सम्भव है कर्मसिद्धान्त की यह मान्यता आत्मोत्थान को दिशा देने के लिए स्वीकृत की गई हो।

यहाँ पर यह अवश्य ध्यातव्य है कि दुःख का उत्तरदायित्व यदि व्यक्ति स्वयं पर नहीं लेगा, तो वह उससे कभी मुक्त नहीं हो सकेगा। जिन दुःखों की उत्पत्ति स्वयं की भूलों एवं दोषों से होती है, उनका निराकरण करने का दायित्व मनुष्य का स्वयं का है। इस उत्तरदायित्व की ओर ध्यान दिलाना ही कर्मसिद्धान्त का प्रमुख लक्ष्य प्रतीत होता है, किन्तु कर्मसिद्धान्त के व्याख्याकारों ने अनर्जित दुःखों को भी स्वयं के अधर्म या पाप का फल स्वीकार कर प्रत्येक दुःख को स्वयं के कर्म के साथ जोड़ दिया है। यहाँ पर यह बात स्पष्ट करनी आवश्यक है कि दुःख चाहे स्वकृत पाप का फल हो अथवा अन्य व्यक्तिकृत व्यवहार, विचार, परिस्थिति आदि से उत्पन्न हो अथवा प्राकृतिक आपदाओं में कारण उत्पन्न दुःख हो, हर परिस्थिति में दुःख पर विजय व्यक्ति को स्वयं प्राप्त करनी होती है।

वैशेषिक एवं न्याय दर्शन तो जब तक शरीर है तब तक दुःख का अस्तित्व स्वीकार करते हैं, किन्तु जैन, बौद्ध आदि दर्शन एवं *भगवद्गीता* में समता की ऐसी साधना दी गई है, जो दुःख की परिस्थितियों में भी व्यक्ति को दुःखी नहीं होने देती। दुःख की परिस्थिति में भी दुःख का अनुभव न होने देना मनुष्य की विशिष्ट साधना है।

दुःख आता एवं जाता रहता है। वह उत्पन्न एवं नष्ट होता रहता है। किसी एक प्रकार के दुःख का आत्मा के साथ नित्य सम्बन्ध नहीं है। जब दुःख का नित्य सम्बन्ध नहीं है तो नित्य सम्बन्ध के रूप में परिभाषित समवाय से आत्मा में दुःख की उपस्थिति भी निरूपित करना कठिन हो जाता है।

संदर्भ

1. दुःखजन्मप्रवृत्तिदोषमिथ्याज्ञानानामुत्तरोत्तरापाये तदनन्तरापायादपवर्गः।- *न्यायसूत्र*, 1.1.2
2. उपघातलक्षणं दुःखम्। विषाद्यनभिप्रेतविषयसान्निध्ये सति अनिष्टोपलब्धीन्द्रियार्थसन्निकर्षाद् अधर्माद्यपेक्षादात्ममनसोः संयोगाद् यद् अमर्षोपघातदैन्यनिमित्तमुत्पद्यते, तद् दुःखम्। अतीतेषु सर्पव्याघ्रचौरादिषु स्मृतिजम्। अनागतेषु सङ्कल्पजमिति।- प्रशस्तपादभाष्य, गुणवैधर्म्यप्रकरण, *व्योमवती*, सम्पूर्णानन्द संस्कृत विश्वविद्यालय, वाराणसी, भाग-2, 1984, पृष्ठ 217
3. *न्यायसूत्र*, 1.1.21
4. द्रष्टव्य, उपर्युक्त पाद टिप्पण संख्या 2

5. तस्मादधर्मापेक्षादित्यादिपदेन दिक्कालादेर्ग्रहणम्।–व्योमशिव, *व्योमवती*, भाग–2, पृष्ठ 217
6. तस्मादनिष्टोपलब्धीन्द्रियार्थसन्निकर्षाद् अधर्माद्यपेक्षादात्ममनसोः संयोगादसमवायिकारणाद् आत्मनि समवेतं यदुत्पद्यते तद् दुःखम्।–*व्योमवती*, भाग–2, पृष्ठ 217
7. अमर्षोपघातदैन्यनिमित्तमुत्पद्यते, तद् दुःखम्।–*प्रशस्तपाद भाष्य, व्योमवती*, भाग–2, पृष्ठ 217
8. द्रोहः क्रोधः मन्युरक्षमा अमर्ष इति द्वेषभेदाः।–*व्योमशिव, व्योमवती*, भाग–2, पृष्ठ 219
9. दुःखानां त्रयं दुःखत्रयम्। तत् खलु आध्यात्मिकम् आधिभौतिकम्, आधिदैविकञ्च। तत्राध्यात्मिकं द्विविधं शारीरं मानसं च। शारीरं वातपित्तश्लेषमणां वैषम्यनिमित्तम्, मानसं कामक्रोधलोभमोहभयेर्ष्याविषादविषयविशेषादर्शननिबन्धनम्।
सर्वञ्चैतदान्तरिकोपायसाध्यत्वादाध्यात्मिकं दुःखम्।– *सांख्यतत्त्वकौमुदी, सांख्यकारिका*, कारिका 1 पर।
10. बाह्योपायसाध्यं दुःखं द्वेधा, आधिभौतिकम् आधिदैविकञ्च। तत्राधिभौतिकं मानुषपशुमृगपक्षिसरीसृप–स्थावरनिमित्तम्, आधिदैविकं तु यक्षराक्षसविनायकग्रहाद्यवेशनिबन्धनम्।– *सांख्यतत्त्वकौमुदी, सांख्यकारिका*, कारिका 1 पर।
11. तदनेन दुःखत्रयेणान्तःकरणवर्तिना चेतनाशक्तेः प्रतिकूलवेदनीयतयाऽभिसम्बन्धोऽभिघात इति। *सांख्यतत्त्वकौमुदी*, कारिका 1 पर।
12. *वैशेषिक पदार्थव्यवस्था का पद्धतिमूलक विमर्श*, दर्शन विभाग, राजस्थान विश्वविद्यालय, जयपुर, 2000, पृष्ठ 71–74
13. द्रष्टव्य दुःख–विषयक सारिणी।
14. अत्तकडे दुक्खे नो परकडे। –व्याख्या प्रज्ञप्तिसूत्र शतक, 17 उद्देशक 4

पूर्व–आचार्य, संस्कृत विभाग,
जयनारायणव्यास विश्वविद्यालय,
S1, 28 आयुवान् सिंह नगर, महारानी फार्मस्, दुर्गापुरा
जयपुर–302018
चलवाणी–09413253084

आचार्य विश्वम्भर पाहि की टिप्पणी

न्यायवैशेषिक परम्परा में ज्ञान, इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, संस्कार, सुख, दुःख, धर्म एवं अधर्म आत्मा के विशेषगुण के रूप में स्वीकृत है। उनमें से प्रथम पाँच सविषयक एवं शेष चार विषयरहित गुण हैं। सुख एवं दुःख के कारण अवश्य होते हैं परन्तु विषय नहीं होते हैं। कृतप्रणाशशून्यता तथा अकृताभ्यागमशून्यता जगत् का तथ्यपरक अर्थात् वस्तुनिष्ठ धर्म के रूप में मुझे अस्वीकार्य होकर केवल सभी विधिनिषेध एवं विशेष रूप में धर्माधर्मव्यवस्था के अपरिहार्य आदर्शों के रूप में स्वीकार्य हैं। अतः अदृष्ट (धर्म एवं अधर्म) को प्राणी के सुख–दुःख के कारण के रूप में अस्वीकार करता हूँ। वस्तुतः न्याय वैशेषिक परम्परा का अदृष्टकारणतावाद जगत् को व्यक्तिकेन्द्रित रूप प्रदान करता है एवं व्यवस्थित

कार्यकारणमूलक अनुसन्धान का प्रतिबन्धक सिद्ध होता है। *वैशेषिक पदार्थ व्यवस्था का पद्धतिमूलक विमर्श* पृ. 74–76 द्रष्टव्य है। जहाँ पर प्रत्यक्ष अथवा अनुमान द्वारा कारण उपलब्ध नहीं होते हैं परन्तु कार्य उपस्थित होता है। केवल वहाँ पर अदृष्ट की कारणता का प्रश्न उठता है, इसलिये व्योमवतीकार लिखते हैं कि 'प्रत्यक्षानुमानाभ्यः कारणान्तरानुपलम्भे सति तत्कल्पनायाः तमाश्रयणात्' (*प्रशस्त–पादभाष्य व्योमवती* एवं सूक्तिसहित, वाराणसी, 1983 पृ. 668) प्राणियों की सुखदुःखोत्पत्ति दृष्ट कारणों से उपपन्न होती है।

वैशेषिक पदार्थ व्यवस्था का पद्धतिमूलक विमर्श पृ. 71–74 पर किया गया दुःखतत्त्व विषयक विचार दुःख के स्रोत की दृष्टि से किया गया है न कि उसका कारण–कार्य की दृष्टि से। सांख्यदर्शन में किया गया दुःखों के वर्गीकरण के साथ तुलना के लिए धर्मचन्द जी जैन धन्यवादार्ह हैं।

वैशेषिक पदार्थ व्यवस्था का पद्धतिमूलक विमर्श में दुःख का वर्गीकरण अर्जित एवं अनर्जित भेद दुःखों के स्रोत तथा लौकिक उपाय से उनका निराकरण अथवा नियन्त्रण दृष्टि से किया गया है। व्यक्ति का तथाकथित आध्यात्मिक दुःख स्वकृत अथवा परकृत होता है। उदाहरण स्वरूप प्रतारक द्वारा मार्गभ्रष्ट होने से, विषाक्त भोजन करने से अथवा दुर्जन व्यक्ति द्वारा प्राणहरणादि भय उत्पन्न कराने से जो दुःख होता है वह अवश्य परकृत है। अतीत में कृत दुष्कर्म के कारण जो अनुताप है वह स्वकृत है। जान–बूझकर वैद्य के उपदेशानुसार औषधियों को न लेना एवं पथ्यापथ्य का ध्यान न रखने के कारण व्याधि की वृद्धि से जो दुःख है वह भी स्वकृत ही है। समर्थ होने पर भी उद्यम न करने से प्राप्त विफलताजन्य दुःख स्वकृत है।

संस्थाकृत दुःख सर्वत्र अनर्जित नहीं होते हैं। उदाहरणस्वरूप जब जघन्य अपराध के कारण व्यक्ति को प्राणदण्ड अथवा कारावास होता है तब उसका दुःख अर्जित दुःख है। यह सत्य है कि अपवाद के रूप में कुछ निर्दोष होने पर भी दण्डित हो जाते हैं, जो कि अकृताभ्यागम का उदाहरण है। सांख्यदर्शन का आधिभौतिक दुःख संस्थाकृत दुःख में सीमित नहीं है, हिंस्र जन्तुओं द्वारा कृत दुःख आधिभौतिक तथा उनकी स्रोत प्रकृति से है। जिन दुःखों का स्रोत प्रकृति है वे सामान्यतया अनर्जित होते हैं, उनमें से जो उपलब्ध तकनीकी द्वारा निराकरणीय अथवा नियन्त्रणीय है उनका निराकरण अथवा नियन्त्रण राज्य का उत्तरदायित्व होता है।

रामायण में श्रीराम एवं सीता के अपहरणजन्य दुःख लोकोत्तर दुःख हैं क्योंकि दानवी शक्ति की पराजय, वैदिक जीवनदर्शन की पुनः प्रतिष्ठा के लिए उनके दुःख मानव के लिए अर्घ्य स्वरूप है। भारत के स्वाधीनता संग्राम में जिन लोगों ने अमानवीय यातना सहन की तथा प्राणों का त्याग किया उनके दुःख भी लोकोत्तर दुःख की कोटि में रखना उचित प्रतीत होता है क्योंकि वह दुःख समग्र समाज के स्वाभिमान की पुनः प्रतिष्ठा के लिए अर्घ्य स्वरूप है।

— * —

आचार्य विश्वम्भर पाहि की दृष्टि में कर्मवाद एवं दुःख तत्त्व

शोभा बारेठ

भारतीय संस्कृति एवम् विशेष रूप से भारतीय नैतिक चिंतन को एकरूपता प्रदान करने वाले सिद्धान्तों में कर्मवाद-संसारवाद एवम् ज्ञानमोक्षवाद का महत्त्वपूर्ण स्थान है। भारतीय चिंतन परम्परा में कर्मवाद-संसारवाद-ज्ञानमोक्षवाद के प्रकाश में ही मानव की आध्यात्मिक चुनौतियों के विश्लेषण, व्यवस्थापन तथा समाधान का प्रयास किया गया है।

आचार्य पाहि के अनुसार कर्ता, कर्म, विधि-निषेध, अनुपालन-उल्लंघन उत्तरदायित्व एवम् कर्मफल के रूप में सुख-दुःख इत्यादि कुछ विशिष्ट संप्रत्ययों की अपेक्षा रखने पर भी मूलभूत रूप में कर्मवाद तत्त्वमीमांसीय सिद्धान्त नहीं है। वस्तुतः कर्मवाद संसारवाद एवं ज्ञानमोक्षवाद के साथ संगत तत्त्वमीमांसीय व्यवस्था निर्माण करने की समस्या ही भारतीय दर्शन में विभिन्नता का स्रोत है। दर्शनशास्त्रीय पद्धति की दृष्टि से तत्त्वमीमांसा का निर्माण पुरुषार्थमीमांसा से प्रेरित न होकर तत्त्वमीमांसा ही पुरुषार्थमीमांसा का आधार होनी चाहिए।

कर्मवाद की आधारभूत पूर्वमान्यताएँ

भारतीय चिन्तन परम्परा में कर्मवाद को तथ्यात्मक सत्य के रूप में स्वीकार किया गया है। इसके अनुसार सृष्टि सर्वभूत कल्याणकारी, नैतिक, स्वतःसम्पूर्ण नियम से संचालित है जो स्वरूपतः अटल, अनुल्लंघनीय है। कर्मवाद जगत् की कृतप्रणाशशून्यता एवम् अकृत-अभ्यागमशून्यता रूपी दो मूलभूत तत्त्वमीमांसीय पूर्वमान्यताओं पर प्रतिष्ठित है। प्रत्येक जीवन अपने सम्पूर्ण सुखों, दुःखों, सफलताओं, विफलताओं के साथ अपने स्वकृत कर्मों का परिणाम है। जगत् का स्वरूप ही ऐसा है जहाँ कृत का प्रणाश एवम् अकृत का अभ्यागम असम्भव है। जगत् में दिखाई देने वाले प्राणियों के सुख-दुःख भोग के वैचित्र्य की व्याख्या व्यक्तियों के केवल वर्तमान जीवन में किये गए कर्मों के आधार पर करना सम्भव नहीं है अतः आचार्य पाहि के अनुसार कर्मवाद के अनुसिद्धान्त के रूप में संसारवाद को देखा जा सकता है।

नियम नियन्त्रितता एवं संकल्पस्वातन्त्र्य

आचार्य पाहि के अनुसार पाश्चात्य नीतिदर्शन की तरह नियमनियंत्रितता एवं संकल्प स्वातन्त्र्य की समस्या कर्मविषयक विचार का केन्द्र बिन्दु नहीं रही परन्तु उत्तरदायित्व का संप्रत्यय कर्मवाद में अत्यन्त महत्त्वपूर्ण है। यहाँ *महाभारत* के तपस्विनी गौतमी का उपाख्यान उल्लेखनीय है सर्प, मृत्यु काल सभी अन्ततः बालक के पूर्वकृत कर्म को ही उसकी मृत्यु का उत्तरदायी मानते हैं। (अनुशासन पर्व, 1-71-76)

कर्मवाद में प्रारब्ध की अनुल्लंघनीयता एवं संकल्प स्वातंत्र्य के मध्य भी कोई विरोध नहीं है। मनुष्य प्रारब्ध से प्राप्त जीवन को किस प्रकार जीता है, उसे क्या स्वरूप प्रदान करता है, यह उसकी अपनी सृजनशीलता है। जिस प्रकार एक मूर्तिकार मूर्ति के उपादान रूपी प्रस्तर अथवा धातु विशेष द्वारा सीमित होता है तथापि निर्मित प्रतिमा की कलात्मकता मूर्तिकार की प्रतिभा तथा सृजनशीलता की देन होती है इसी प्रकार व्यक्ति का प्रारब्ध उसके नैतिक जीवन में उपादान की भूमिका निभाता है कर्मवाद को इस दृष्टिकोण से देखने के लिए *महाभारत* के निम्नलिखित श्लोक को आधार के रूप में लिया जा सकता है।

यथा मृत्पिण्डतः कर्ता कुरुते यद् यदिच्छति।
एवमात्मकृतं कर्म मानवः प्रतिपद्यते॥ — *अनुशासन पर्व, 1.74*

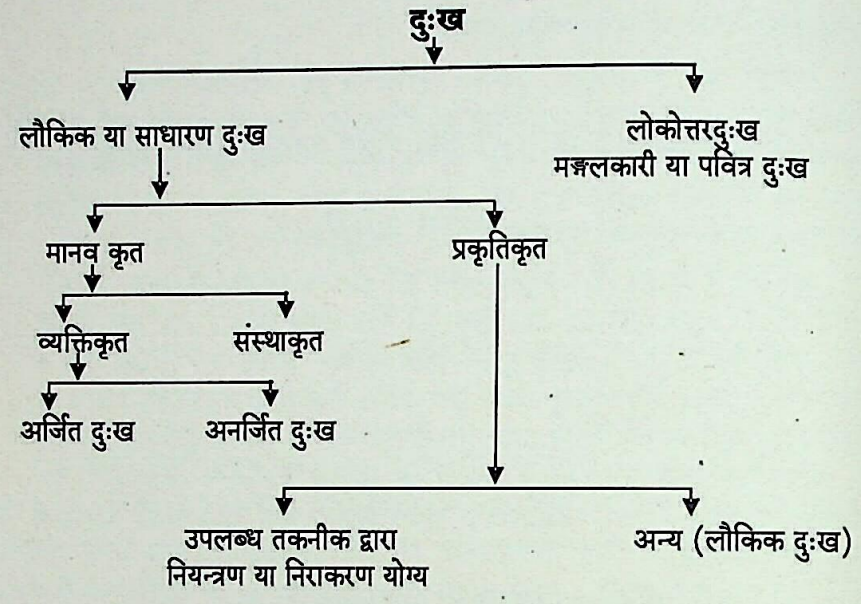
जैसे कुंभकार मिट्टी के लोंदे से जो-जो चाहे बर्तन बना लेता है उसी प्रकार मनुष्य स्वकृत कर्मों से ही सब कुछ पाता है।

आचार्य पाहि कर्ता को स्रष्टा का गौरव प्रदान करते हैं क्योंकि कर्ता प्रारब्ध की सीमाओं में आबद्ध रहकर भी अपने कर्मों से नित्य निरन्तर अपनी सृष्टि करता है।

कर्मवाद की तथ्यात्मकता और अनर्जित दुःख

कर्मवाद के प्रकाश में ही मानव नियति को देखने का उसके सुख-दुःख को समझने का परिणाम यह हुआ कि भारतीय आध्यात्मिक परंपरा में दुःख मात्र को हेय, परिहार्य और अवांछनीय तत्त्व के रूप में देखा गया है। अधर्म या पापकर्म के फलस्वरूप मिलने वाला दंडरूपी अनिष्ट होने से दुःखमात्र का हेयत्व प्रतिपादित होता है। दुःख को हेय एवं परिहार्य मानने की तात्त्विक परिणति यह है कि जगत् जहाँ दुःख से अनिवार्यतः एवम् सर्वथामुक्ति असम्भव है, मनुष्य के लिए त्याज्य हो गया। दार्शनिक ग्रन्थों में बारम्बार कहा गया है कि—"यह मृत्यु लोक अत्यन्त दुःखद है यहा समस्त प्राणियों का नाश होता है, प्रिय बंधुजनों के वियोग का कष्ट भी प्राप्त होता है।" इस संसार में सभी कुछ असत्य एवम् अरुचिकर है। इस प्रकार यह स्पष्ट हो जाता है कि कर्मवाद की पारम्परिक व्यवस्था में अनर्जित दुःख एवम् सुख के लिए कोई स्थान नहीं है। परन्तु भूतकल्याणकारी वांछनीय दुःख तत्त्व का अस्तित्त्व अस्वीकार नहीं किया जा सकता।

आचार्य पाहि दुःख के मूल्यात्मक स्वरूप को समझने के लिए दुःखो का एक नवीन वर्गीकरण प्रस्तुत करते हैं।



लौकिक दुःख का स्रोत या तो मानव स्वयं होता है या प्रकृति उसका स्रोत होती है जब दुःख किसी व्यक्ति विशेष द्वारा कृत कर्म का परिणाम हो तो वह व्यक्तिकृत दुःख है। व्यक्ति विशेष द्वारा कृत कर्म जन्य दुःख जब भोक्ता के स्वकृत कर्म का अनिवार्य परिणाम हो तो उसे अर्जित दुःख कहा जा सकता है। जब व्यक्ति को प्राप्त दुःख अन्य व्यक्ति अथवा व्यक्तियों द्वारा किये गए कर्म का परिणाम होता है तब वह व्यक्तिकृत अनर्जित दुःख कहा जाएगा। उदाहरणस्वरूप महाभारत में पाञ्चाली कौरवों द्वारा किए गए वस्त्राहरण के प्रयास में जो दुःख भोगती है, उसका कारण दुर्योधन की दुरभिलाषा है इसका उत्तरदायित्व पाञ्चाली पर नहीं डाला जा सकता।

अस्पृश्यता, जाति, धर्म, लिङ्ग, भाषा, रङ्ग के कारण वैषम्य एवम् भेदभाव आधारित दुःख का स्रोत सामाजिक, राजनीतिक एवम् आर्थिक व्यवस्था में निहित है। अन्याय पर आधारित व्यवस्थाकृत दुःख के लिए किसी व्यक्ति विशेष के उत्तरदायी न होने पर भी यह दुःख स्पष्टतया मानवकृत है। अतिवृष्टि, अनावृष्टि, चक्रवात, भूकम्प, महामारी इत्यादि प्राकृतिक आपदाओं से उत्पन्न दुःख का स्रोत प्रकृति है इसे भोक्ता का अर्जित दुःख नहीं कहा जा सकता।

प्रो. पाहि कहते हैं कि मानव आत्मा की न्याय की मांग और नैतिक उच्चाकांक्षा पर आघात करने वाला यह अनर्जित दुःख मानवीय बौद्धिकता को स्वीकार्य नहीं हो सकता। अतः भारतीय परम्परा ने अनर्जित दुःखों के अस्तित्व को ही अस्वीकार कर दिया। दुःखों की व्याख्या कर्मवाद के प्रकाश में करने की अपेक्षा बौद्धिकता इन्हें चुनौती के रूप में स्वीकार करके इन्हें दूर करने का प्रयास करें। शिक्षा एवं संस्थाओं में अपेक्षित

सुधार कर एवं अकल्याणकारी प्रथाओं के प्रत्याख्यान द्वारा अनर्जित मानवकृत दुःखों का नियन्त्रण एवं निराकरण सम्भव है।

लौकिक दुःखों में प्राकृतिक दुःखों का स्वरूप कम भयावह नहीं है। मानव बौद्धिकता को यह स्वीकार्य नहीं होता कि वह प्राकृतिक ताण्डव के सम्मुख क्रीड़ा कन्दुक बना रहे। सुनियोजित वैज्ञानिक विकास से प्रकृति के रहस्यों को समझकर प्राकृतिक कारणों से होने वाले विनाश एवं अकाल मृत्यु आदि से उत्पन्न दुःखों का नियन्त्रण एवं निराकरण मानव प्रयास के द्वारा सम्भव है। अनर्जित दुःख रूपी अवांछनीय तत्त्व के विरुद्ध संघर्ष मनुष्य को उत्तरोत्तर विकास हेतु प्रेरित करता है। कृतप्रणाश-शून्यता एवं अकृताभ्यागमशून्यता को आदर्श के रूप में वरण करने पर मानवकृत एवं प्रकृतिकृत अनर्जित दुःख के निकारण करने में समर्थ समाज एवं राष्ट्र के निर्माण तथा संचालन के लिए निरन्तर प्रयास करना साधारण धर्म के रूप में स्वीकार करना आवश्यक है। करुणा को मूल्य रूप में, आदर्श रूप में स्वीकार करने पर लौकिक दुःख मात्र अवांछनीय तत्त्व हो जाते है। वस्तुतः अर्जित लौकिक दुःख भी एक मानवीय त्रासदी ही है। अर्जित दुःख के निराकरण हेतु निरंतर संघर्ष भी मानव का नैतिक उत्तरदायित्व है।

मङ्गलकारी पवित्र दुःख

आचार्य पाहि दृढ़तापूर्वक कहते हैं कि नए मूल्यों के सृजन एवं स्थापना के लिए स्रष्टा को जो दुःख झेलने पड़ते हैं उन्हें अर्जित-अनर्जित की कोटि में नहीं रखा जा सकता। *वाल्मीकीय रामायण* में वनवास की प्रथम रात्रि को दुःख से संतप्त मर्यादा पुरुषोतम श्री राम का करुण विलाप कर्मवाद के अन्तर्गत रख कर नहीं समझा जा सकता। श्रीराम जगत् में ध्वस्त हो गए सामंजस्य को पुनर्स्थापित करने के लिए, मानव एवं मानव के मध्य परस्पर मैत्रीपूर्ण सामंजस्य स्थापित करने के लिए जिन दुःखों का सहज वरण करते हैं वे हेय या त्याज्य कैसे हो सकते हैं? अन्याय और भय पर आधारित व्यवस्था के स्थान पर श्रद्धा और सहानुभूति पर आधारित व्यवस्था स्थापित करने के लिए समृद्ध आत्माओं को जो दुःख रूपी मूल्य चुकाना पड़ता है उसे सामान्य लौकिक दुःख के रूप में नहीं समझा जा सकता। राम का दुःख राक्षसी आदर्श के स्थान पर वैदिक आदर्श को पुनःस्थापित करने के लिए चुकाया गया मूल्य है। रावण का जीवन-दर्शन वैदिक आदर्शों का प्रत्याख्यान है जहाँ मानव राक्षसी प्रवृति से ग्रस्त होकर सम्पूर्ण सृष्टि को भयाक्रान्त कर उस पर बलात् आधिपत्य स्थापित करना चाहता है। अरण्यकाण्ड में रावण कहता है कि—

यत्र तिष्ठाम्यहं तत्र मारुतो वातिशंकितः।
तीव्रांशुः शिशिरांशुश्च भयात् सम्पद्यते दिवि॥

— वाल्मीकीय रामायण 3,48,8

जहाँ मैं खड़ा होता हूँ, वहाँ हवा भी डर कर धीरे-धीरे चलने लगती है। मेरे भय से आकाश में प्रचण्ड किरणों वाला सूर्य भी चन्द्रमा के समान शीतल हो जाता है।

इन राक्षसी प्रवृत्तियों को विनष्ट करके उसके स्थान पर मानवीय एवं दैवीमूल्यों को प्रतिष्ठित करना साधारण मनुष्यों के लिए सम्भव नहीं है। राजवधू सीता की मान रक्षा के लिए गृध्रराज जटायु के द्वारा अपने प्राणों के बलिदान के बिना निःस्वार्थ त्यागरूपी मानवीय मूल्य की सृष्टि सम्भव नहीं होती। मूल्यस्रष्टा की वेदना भूतकल्याणकारी तत्त्वों की जननी होने से स्वतः पवित्र है। यह अर्जित अनर्जित की कोटि से परे वह अलौकिक, विलक्षण और मङ्गलकारी दुःख है जिसे वरण करने का सामर्थ्य सामान्य मनुष्य में नहीं होता। यह स्रष्टा का दुःख है, सृजन का मूल्य है जिसके बिना मानव संस्कृति के मूल्यसृष्टिजन्य विकास का मार्ग अवरुद्ध हो जाएगा।

आचार्य पाहि का संवेदनशील हृदय महाराज भरत की आसक्ति को अपवित्र स्वीकार कर लिए जाने से अत्यन्त आहत है। *भागवत पुराण* में आए आलोच्य आख्यान में नदी तट पर जल पी रही एक तृषार्त मृगवधु सिंह की भयानक दहाड़ सुनकर भयाक्रान्त हो नदी को उलांघने का प्रयास करती है। इस प्रयास में यह गर्भिणी हरिणी एक शिशु को जन्म देकर एक खाई में गिरकर अपने प्राणों को त्याग देती है। मोहपाश से सर्वथा मुक्त महाराज भरत इस करुण दृश्य से दुःखाभिभूत होकर नवजात मृगशावक को नदी स्रोत से उठाकर उसके पालन पोषण का उत्तरदायित्व अपने ऊपर ले लेते है।

मृगशावक के लालन पालन का उत्तरदायित्व महाराज भरत के वानप्रस्थ धर्मपालन में प्रतिबंधक बन जाता है। महाराज भरत उस मातृहीन नवजात मृगशिशु के लालन-पालन एवं सुरक्षा को अपनी आध्यात्मिक साधना से अधिक महत्त्व देते हैं। यह उत्तरदायित्व ग्रहण करते समय महाराज भरत इस प्रकार विचार करते हैं—

नूनं ह्यार्याः साधव उपशमशीलाः कृपणसुहृद एवं विधार्थे स्वार्थानपि गुरुतरानुपेक्षन्ते। — *भागवतपुराण 5.8.10*

निश्चय ही शान्त स्वभाव एवं दीनों की रक्षा करने वाले परोपकारी सज्जन ऐसे शरणागत की रक्षा के लिए अपने बड़े-बड़े स्वार्थ की भी परवाह नहीं करते।

इति कृतानुसृष्त्यै आसनशयनाटनस्थानाशनादिषु सह मृग जहुना स्नेहानुबद्धदय आसीत्। — *भागवत पुराण 5.8.11*

इस प्रकार उस मृगशिशु में आसक्ति बढ़ जाने से बैठते, सोते, जागते, भोजन करते समय भी उनका चित स्नेह पाश में बंधा रहता था।

महाराज भरत का यह तर्क कि असहाय और शरणागत की रक्षार्थ अपने बड़े से बड़े स्वार्थ का भी त्याग कर देना चाहिए। मानव की बौद्धिक तथा नैतिक आकांक्षा के अनुकूल है। बौद्धिकता इस तर्क को अस्वीकार नहीं कर सकती। परन्तु भारतीय आध्यात्मिक परम्परा में वानप्रस्थ आश्रम में स्थित महाराज भरत का यह मानवोचित कर्म आसक्ति से युक्त होने के कारण उन्हें पुनः संसार में जन्म लेने को बाध्य करता है

और वह महान् तपस्वी, निष्काम कर्मयोगी भरत मरणोपरान्त मुक्ति के स्थान पर मृग के रूप में जन्म लेते हैं। यहाँ भरत मुनि की आसक्ति को बन्धनकारी और अपवित्र मानना मानव की बौद्धिकता और उसकी नैतिक चेतना को स्वीकार्य नहीं होता। आचार्य पाहि इसे पवित्र आसक्ति कहते हैं क्योंकि यह मानवोचित है, शुभ है, मूल्य है। इसके बिना मनुष्य संवेदनहीन होकर रह जाएगा।

कर्मवाद मानव आकांक्षा का रूपायन

आचार्य पाहि के अनुसार कर्मवाद मानव का नीतिशास्त्रीय चित्रण है। कर्मवाद को एक आदर्शतम नैतिक व्यवस्था के लिए मानव की अन्तरतम आकांक्षा के रूपायन के रूप में देखा जाना चाहिए। भारतीय परम्परा में जगत् को वस्तुनिष्ठ नैतिक नियम (Objective Moral Order) से नियन्त्रित माना गया है। 'यतो धर्मस्ततो जयः' भारतीय परंपरा में वस्तुस्थिति बताने वाले कथन के रूप में स्वीकार्य है। जहाँ धर्म है वहाँ सदैव जय होगी, अधर्म अवश्य ही पराजित होगा। इसे वस्तुस्थिति बताने वाला कथन मानने पर इसकी तथ्यात्मकता के परीक्षण हेतु मानव इतिहास को देखा जाएगा। इतिहास में विभिन्न व्यक्तियों, समूहों, संस्कृतियों, राष्ट्रों, जातियों और सम्प्रदायों इत्यादि के मध्य हुए संघर्षों एवं उनके परिणामों पर विचार करें तो यह सत्य उजागर होता है कि सदैव धर्म ही विजयी नहीं होता। केवल नैतिक पक्ष की सबलता विजय को सुनिश्चित करने के लिए पर्याप्त नहीं है। युद्ध में विजय प्राप्त करने के लिए सुदृढ़ सामरिक, भौतिक शक्ति भी आवश्यक है। यहाँ उद्देश्य नैतिक बल को कम करके आंकना अथवा धर्म के समर्थन में संघर्षरत पक्ष को निराश या कमजोर करना नहीं है इसका उद्देश्य यह दिखाना है कि 'यतो धर्मस्ततो जयः' एक आदर्श है। मानव की नैतिक चेतना को उद्भुत करने वाला एक आह्वान है। प्रो. पाहि के अनुसार इसके द्वारा मानो धर्म यह आह्वान कर रहा है कि "मेरे पक्ष को सबल बनाओ, मानव होने के नाते तुम्हें धर्म की रक्षार्थ संघर्ष करना चाहिए ताकि धर्म की विजय हो। धर्म की सदैव जय एवम् अधर्म की सदा पराजय हो, यह मानव हृदय की उत्कृष्टतम आकांक्षा है।" 'यतो धर्मस्ततो जयः' तथ्य नहीं, आदर्श है। यद्यपि इस आदर्श की जड़े यथार्थ में है।

कर्मवाद को आदर्श के रूप में देखने का उद्देश्य कर्मवाद में विश्वास का विरोध करना नहीं है बल्कि इस प्रकार मानव की बौद्धिक एवं नैतिक आकांक्षा के उत्कृष्टतम स्वरूप के रूप में कर्मवाद का पुरजोर समर्थन करना है। प्रस्तुत तर्क का उद्देश्य कर्मवाद की तथ्यात्मकता का प्रत्याख्यान करके उसे एक आदर्श के रूप में स्थापित करने का प्रयास है। आचार्य पाहि की यह दृष्टि जीवन की वांछनीयता की पक्षधर है। इस दृष्टिकोण से कर्मवाद निराशावाद के विरुद्ध मानव के नैतिक जीवन को दिशा-निर्देश देने वाला, उसे संयमित करने वाला प्रकाश स्तम्भ है।

आचार्य पाहि कहते हैं कि कर्मवाद को अपने नैतिक जीवन को संयमित करने एवम् संघर्ष क्षमता को बनाए रखने वाले आदर्श के रूप में स्वीकार करने का अर्थ है कि व्यक्तिगत रूप से यह मेरे लिए पूर्णतः सत्य है। यहाँ मैं कर्मवाद की तथ्यात्मकता को

सिद्ध करने के बजाय नैतिक कर्ता के रूप में इसे इस प्रकार ग्रहण करूँगा मानो यह तथ्यात्मक रूप से सत्य हो। क्या सचमुच पुनर्जन्म होता है? किए हुए कर्मों का फल मिलता है? जैसे अनुत्तरित प्रश्नों में उलझे बिना अपना नैतिक जीवन इस प्रकार और यह मानकर संयमित करूँगा कि कृत का प्रणाश एवम् अकृत का अभ्यागम असम्भव है। कर्मवाद को वस्तुस्थिति के रूप में स्वीकार करने का परिणाम है भाग्यवाद एवं दैववाद। भाग्यवाद एवं दैववाद कर्मवाद का विकृत रूप है जो मानव की सृजनशीलता एवं संघर्ष क्षमता को नकारने वाला है। कर्मवाद को इस विकृत रूप से बचाने के लिए ही इसे आदर्श के रूप में स्वीकार किया जा रहा है। इस प्रकार कर्मवाद मनुष्य को प्रारब्ध के प्रति विद्रोह से बचाता है।

आचार्य पाहि के अनुसार कर्मवाद वस्तुस्थिति बताने वाला कथन नहीं है, बल्कि एक उत्कृष्टतम आदर्श विधिनिषेध व्यवस्था के लिए मानव की अन्तरतम (Innermost) आकांक्षा का रूपायन है।

आर. के. एम. वी. महाविद्यालय,
शिमला (हिमाचल प्रदेश)
दूरभाष : 9418675173
Email : barhathshoba@gmail.com

आचार्य विश्वम्भर पाहि की टिप्पणी

कर्मवाद एवं दु:खतत्त्व के विषय में शोभा बारेठ जी ने *वैशेषिक पदार्थ व्यवस्था का पद्धतिमूलक विमर्श* के चतुर्थ अध्याय में प्रस्तुत मेरे विचारों को सहानुभूति के साथ संक्षेप में अभिव्यक्त किया है। इसके लिए वे धन्यवादार्ह हैं। उनके पीएच.डी. शोध प्रबन्ध के निर्देशन के समय महाराज भरत के पवित्र आसक्ति विषयक चर्चा आज भी मुझे स्मरण है। नि:सहाय मृगशावक के प्रति उनके स्नेह को मैं पवित्र इसलिए स्वीकार करता हूँ कि उनकी आसक्ति स्वयं का वानप्रस्थ धर्मानुसार कर्तव्यपालन की प्रतिबन्धक होने पर भी जीवदया रूपी उच्चतर मानवीय आदर्श का पालन है, मैं इस उपाख्यान को कर्मवाद के विरोध में तर्क के रूप में स्वीकार करता हूँ।

— * —

अपेक्षाबुद्धि एवं संख्या विमर्श पर आचार्य विश्वम्भर पाहि का मौलिक चिन्तन

उमेश नेपाल

पदार्थनिरूपणक्रम में संख्या को चतुर्विंशतिगुणों में से एक माना है वैशेषिक आचार्यों ने। प्रत्येक पदार्थ में एकत्वसंख्या रहती है और यही एकत्वसंख्या द्वित्व त्रित्व आदि संख्याओं का असमवायिकरण बनती है। इन एकत्व द्वित्व आदि संख्या की प्रामाणिकता विश्वजनीन 'एक', 'दो', 'तीन' आदि प्रतीति और व्यवहार से सिद्ध होती है। प्रतीति के प्रति विषय निमित्त कारण होता है। अत: 'एक', 'दो' इस प्रतीति के निमित्तकारण के रूप में सिद्ध एकत्व द्वित्व आदि विषय संख्या होते हैं। यह संख्या द्रव्यों में रहती है, द्रव्यभेद से भिन्न-भिन्न होती है अत: गुणों में परिगणित की गई है। **गुणाश्च रूपरसगन्धस्पर्श-संख्यापरिमाणपृथक्त्वसंयोगविभागपरत्व-बुद्धिसुखदु:खेच्छाद्वेषप्रयत्नाश्चेति कण्ठोक्ता: सप्तदश।"**[1]

आचार्य विश्वम्भर पाहि की विवेचना

प्रो. पाहि ने इस विषय पर अत्यन्त गम्भीर चिन्तन करते हुए संख्या को गुण-कोटि से निकाल कर पृथक् पदार्थ के रूप में स्थापित करने हेतु दृढ़तर युक्तियों को सामने रखा है।

जिस प्रकार अनेक घटों में घटविषयक एकाकार प्रतीति के निर्वाहार्थ सर्वघटवृत्ति एक अनुगत धर्म के रूप में 'घटत्व' नामक सामान्य पृथक् पदार्थ के रूप में स्थापित किया गया है, उसी प्रकार 'एक घट', 'दो घट' प्रतीति एवं व्यवहार में विशेषण के रूप में भासमान संख्या को भी पृथक् पदार्थ माना जाना उचित है।[2]

किञ्च संख्या को गुण कोटि में रखना युक्तिसङ्गत नहीं है। जिस प्रकार द्रव्यों में 'एक', 'दो' आदि प्रतीति से एकत्वादि संख्या सिद्ध होती है उसी प्रकार गुणों और क्रियाओं में भी एक-दो आदि प्रतीति से एकत्वादि संख्या सिद्ध होती है। इस प्रकार गुण क्रियाओं में सिद्ध होने वाली संख्या गुणरूप नहीं हो सकती। क्योंकि वैशेषिकों का नियम है **'गुणे गुणानङ्गीकार:।'** इस प्रकार या तो गुणों में संख्या को नहीं मानना चाहिए या तो गुणों में प्रतीत हो रही संख्या को गुण नहीं मानना चाहिए। उचित यही है कि संख्या को गुणकोटि से निकाल कर पृथक् पदार्थ माना जाना चाहिए। इस विचार के उपोद्बलन हेतु प्रो. पाहि ने भासर्वज्ञ एक शालिकनाथ के मतों को भी प्रस्तुत किया है।[3] जिसमें भासर्वज्ञ भेदाभाव एवं

भेद को लेकर ही संख्याविषयक प्रतीति एवं व्यवहार का निर्वाह करते हैं।[4] तो शालिकनाथ संख्या को पृथक् पदार्थ ही मानते हैं।[5]

समीक्षा

प्रो. पाहि का यह मत अत्यन्त युक्तिसङ्गत है कि एवं इसका बहुमुखी विचारों द्वारा पल्लवन भी आवश्यक है। वस्तुत: वैशेषिक अनुगत प्रतीति के निमित्तकारण के रूप में जाति की कल्पना करते हैं। जाति: सामान्य द्रव्यों से (अथवा स्वाश्रयों से) पृथक् सिद्ध है। अर्थात् जाति के नित्य होने के कारण आश्रय के नाश से उसका नाश नहीं होता है। परन्तु संख्या प्रत्येक द्रव्य में सामान्य के भाँति रहती हुई भी स्वाश्रय से अपृथक्सिद्ध है। अर्थात् आश्रयनाश से उसका भी नाश है एवं आश्रय की विद्यमानता से ही उसकी भी विद्यमानता है। इस प्रकार एक तरफी अयुतसिद्धि संख्या में होने से संख्या स्वाश्रय का गुण है एवं इस प्रकार की अपृथक्सिद्धि सामान्य में न होने से सामान्य स्वाश्रय का गुण न होकर पृथक् पदार्थ है।

किञ्च गुण, क्रिया आदि द्रव्यों में अपृथक् सिद्ध होकर रहते हैं, अत: द्रव्यगत एकत्वसंख्या से ही तदाश्रित गुणादि में एकत्वप्रतीति के निर्वाह करने में लाघव होता है। अत: गुणादि में एकत्वादिसंख्या (गुण) समवाय से नहीं स्वीकारे जाते हैं।

और नैयायिक 'पाँच नृत्याङ्गनाएँ नाची' एवं 'नृत्याङ्गना पाँच बार नाची' इत्यादि स्थलों में द्रव्य में समवाय से संख्या को मानते हैं तो द्रव्यातिरिक्तपदार्थों में अपेक्षाबुद्धि-विशेषविषयत्व को ही मानते हैं। परन्तु ऐसा मानने पर उस अपेक्षाबुद्धिविशेष की विषयता का निर्वाहक वस्तु क्या है? इस प्रश्न का समाधान नहीं हो पाता है।

इन संख्याओं में परमाणु, आकाश, काल आदि नित्यद्रव्यनिष्ठ एकत्व-संख्या नित्य है एवं घट, पट आदि अनित्य-द्रव्यनिष्ठ एकत्वसंख्या अनित्य है। द्वित्वादिसंख्या सर्वत्र अनित्य है। यहाँ नैयायिक-वैशेषिकों का एकत्व संख्या और द्वित्वादि संख्या के उत्पत्ति के सम्बन्ध में दोहरा मापदण्ड है। एकत्वसंख्या को वैशेषिक द्रव्य के उत्पत्त्यनन्तर क्षण में उत्पन्न मानते हैं परन्तु द्वित्वादिसंख्या को अपेक्षाबुद्धिजन्य मानते हैं।[4] उनका मानना है कि जब दो पदार्थों के विषय में 'अयमेक:' 'अयमेक:' इस प्रकार एकत्व-द्वय-ज्ञान होगा तो यही अपेक्षाबुद्धि=एकत्वद्वयज्ञानरूप निमित्तकारण बनकर उन दो पदार्थों में द्वित्व को उत्पन्न करेगी, तदनन्तर द्वित्वत्वनिर्विकल्पकपूर्वक द्वित्वत्वसवि-कल्पक प्रत्यक्ष उत्पन्न होगा।[6]

आचार्य पाहि की विवेचना

इस विषय में भी प्रो. पाहि ने अपने मौलिक चिन्तन से संख्याओं के इस पारम्परिक अपेक्षाबुद्धिजन्यत्ववाद को अमान्य कर दिया है। इस विषय में युक्ति इस प्रकार है—

परम्परा के अनुसार अबुद्धिज=वस्तुनिष्ठ पदार्थ सभी के द्वारा ज्ञात होते हैं, बुद्धिज पदार्थ ही उसी को ज्ञात होते हैं जिसकी बुद्धि से वह पदार्थ उत्पन्न हुआ है। द्वित्वादिसंख्या सभी को ज्ञात नहीं होता, जो पदार्थ को दो रूप में देखता है उसी को द्वित्वादिज्ञान होगा, अन्य को नहीं। अत: इतर पुरुष-अज्ञातता के कारण द्वित्वादि बुद्धिजन्य सिद्ध होते हैं।

परन्तु इस मत की आलोचना में प्रो. पाहि ने यह सिद्ध करने का प्रयास किया है कि बुद्धि अपने आश्रय से भिन्न अधिकरण में उत्पन्न कार्य-कारण नहीं बन सकती। ऐसा मानना वैशेषिक परम्परा के मूलभूत मान्यता के प्रतिकूल है। यहाँ शायद मूलभूत मान्यता से कार्यकारणसामानाधिकरण्य विवक्षित है। कार्यसंख्या अन्यत्र घटादि में और कारण बुद्धि आत्मा में रहने से दोनों का कार्यकारणभाव समुचित नहीं है। वस्तुत: अपेक्षाबुद्धि के बिना द्वित्वज्ञान नहीं होता है—ऐसा मानने पर भी द्वित्व का वस्तुनिष्ठत्व बाधित नहीं होता। जिस प्रकार परामर्श के बिना वह्न्यनुमिति नहीं होती फिर भी वह्नि का पर्वतवृत्तित्व परामर्श के अधीन नहीं है। ऐसे ही द्वित्व भी वस्तुनिष्ठ है न कि बुद्धिजन्य।[7]

समीक्षा

न्यायवैशेषिक ज्ञान से पूर्व ही वस्तु में द्वित्वादि संख्या को मानते नहीं दिखते हैं। उनका अभिप्राय ऐसा हो सकता है, कोई एक ही वस्तु को एक ही समय में 'तीन' के रूप में कोई 'चार' के रूप एवं प्रकारेण तत्तद् भिन्न-भिन्न समुदाय की अपेक्षा से भिन्न-भिन्न संख्या के संख्येय के रूप में देखते हैं तो उस वस्तु में एकत्व-द्वित्व-त्रित्वादिसंख्याओं में से किसको माना जाए, विनिगमना के रहने से सब माना जाना चाहिए, तो यही भारी गौरव है कि एक ही वस्तु में सार्वकालिक सर्वसंख्याओं को मानें, अत: लाघव इसी में है कि तत्तत्कालवृत्ति ज्ञान की अपेक्षा से तत्तत्कालों में उस वस्तु में उत्पत्तिविनाशशाली द्वित्वादिसंख्याएँ उत्पन्न होती हैं।

परन्तु ऐसा मानना उचित प्रतीत नहीं होता क्योंकि जो किसी व्यक्ति के विवाह को नहीं जानंता तो उसे उसके पतित्व का ज्ञान नहीं होगा, जिसने विवाह को जाना उसे उसके पतित्व का ज्ञान होगा। परन्तु इससे पतित्व भी बुद्धिविशेषजन्य होता हो—ऐसा नहीं है। हमारे जानने या न जानने पर भी पितृत्व, सुतत्व, पतित्व, भ्रातृत्व आदि अनेक विरुद्ध धर्म किसी में रहते ही हैं। वैसे ही हर वस्तु में अनन्त संख्या रहें समान न्याय यहाँ भी लागू होता है और अपेक्षाबुद्धि = एकत्व-द्वयज्ञानरूप या एकत्व त्रयज्ञानरूप है। उस एकत्व द्वय ज्ञान में भासमान द्वित्व उन दो पदार्थों की अपेक्षा रखता ही है जिसमें द्वित्व उत्पन्न होगा। तब एकत्वद्वय ज्ञानरूपी अपेक्षा बुद्धि द्वित्वविशिष्टपदार्थ की अपेक्षा से उत्पन्न होती है और पदार्थ में द्वित्व एकत्वद्वय ज्ञानरूपी अपेक्षा बुद्धि से उत्पन्न होता है—इस प्रकार यहाँ अन्योन्याश्रय स्पष्ट है।

यदि यह माना जाए कि 'अयमेक:' 'अयमेक:' इस अपेक्षाबुद्धि में एकत्वज्ञान ही भासता है न कि एकत्व-द्वय ज्ञान, तो इसी से द्वित्व की भाँति त्रित्व चतुष्ट्व आदि की भी उत्पत्ति होने लग जायगी।

अत: अपेक्षाबुद्धिजन्यवाद में ऐसा अनेक दोष होने के कारण प्रो. पाहि का सिद्धान्त समुचित एवं युक्तिसंगत प्रतीत होता है।

सन्दर्भ

1. *प्रशस्तपादभाष्य, न्यायकन्दलीसहित*, पृ. 26
2. *वैशेषिक पदार्थव्यवस्था का पद्धतिमूलक विमर्श*, पृ. 203

3. *वैशेषिक पदार्थव्यवस्था का पद्धतिमूलक विमर्श*, पृ. 206
4. *न्यायभूषण*, पृ. 159
5. *प्रकरणपञ्चिका*, पृ. 78
6. *मुक्तावली।*
7. *वैशेषिक पदार्थव्यवस्था का पद्धतिमूलक विमर्श*, पृ. 214 एवं 215

सहायक आचार्य, साहित्यविभाग,
जगद्गुरुरामानन्दाचार्य राजस्थान संस्कृत विश्वविद्यालय,
मदाऊ, भांकरोटा, जयपुर-302026

आचार्य विश्वम्भर पाहि की टिप्पणी

प्रभाकर मीमांसक शालिकनाथ के परवर्ती चन्द्राचार्य आदि ने संख्या को स्वतन्त्र पदार्थ के रूप में स्वीकार किया था। रघुनाथ शिरोमणि भी संख्या का गुणत्व खण्डन करते हुए उसको स्वतन्त्र पदार्थ के रूप में स्वीकार करते हैं (*वैशेषिक पदार्थ व्यवस्था का पद्धतिमूलक विमर्श,* पृ. 206 पर पाद टिप्पणी 10-11 द्रष्टव्य है।

भासर्वज्ञ एकत्व संख्या को अभेद के रूप में एवं द्वित्वादि संख्याओं को भेद के रूप में स्वीकार करते हैं तथा संख्या की उत्पत्ति प्रक्रिया को अनावश्यक कल्पना मानते हैं।

वैशेषिक पदार्थ व्यवस्था का पद्धतिमूलक विमर्श में समुच्चय एक स्वतन्त्र पदार्थ के रूप में स्वीकृत हुआ है एवं इसके पक्ष में दी गई युक्तियों के लिए ग्रन्थ के पृष्ठ 223-228 द्रष्टव्य है। समुच्चय का उपादान-निरपेक्ष शुद्ध परिमाण के रूप में संख्या तत्त्व स्वीकार्य है। परिमाण गुण कोटि का पदार्थ नहीं है क्योंकि कर्म एवं गुरुत्वादि परिमाण विशिष्ट होते हैं, परिमाण के वर्गीकरण के लिए *वैशेषिक पदार्थ व्यवस्था का पद्धतिमूलक विमर्श,* पृ. 250 द्रष्टव्य है।

अपेक्षाबुद्धिजन्य पदार्थ भासर्वज्ञ एवं रघुनाथ शिरोमणि को अस्वीकार्य है, क्योंकि बुद्धि में अपने आश्रय से भिन्न पदार्थों में किसी धर्म को उत्पन्न करने की योग्यता नहीं है। रघुनाथ शिरोमणि अपने परत्व एवं अपरत्व के विचार में भासर्वज्ञ का अनुगमन करते हैं, परत्व अपरत्व के गुणत्व खण्डन के लिए यह विचार करना पर्याप्त है कि कर्म कालिक परत्व अपरत्व सम्बन्ध रहा है जैसाकि प्रात: स्नान एवं अपराह्न के उपरान्त की संध्या वन्दन। उसी प्रकार इजिप्ट के अलेक्जैन्डर विश्वविद्यालय का ध्वंस नालन्दा विश्वविद्यालय के ध्वंस का पूर्ववर्ती है, गुण न तो कर्म में, न अभाव में रह सकता है।

— * —

Making Constructive use of History: Groundwork for a Nyāya-vaiśeṣika Philosophy of Mathematics*

Biswambhar Pahi

Mathematics is universally recognized as a trans-cultural theoretical discipline. The central role it plays as a source of tools for model construction in the field of scientific investigations is amply substantiated by the history of science. No system of Philosophy can afford to ignore the ontological, epistemological and methodological issues in this vital sector of theoretical enterprise. The present paper aims at articulating an approach to some of these issues from the standpoint of the Nyāya-Vaiśeṣika (NV) System of Philosophy. The approach under development can be characterized as unambiguously realist. It seeks to clarify the sense in which Mathematics can be said to be *about* the world we inhabit. The unassailability of mathematical knowledge is sought to be accounted for without conceding the alleged radical dichotomy of formal and empirical sciences. The paper has seven sections. The first two sections are devoted to the traditional NV position on numbers and its critique that developed within the tradition. The third section, which is central to the paper, attempts a reconstruction of the NV position on numbers on the basis of Bhāsarvajña's analysis of the process of counting. The reconstruction undertaken here calls for a separate ontological category to accommodate aggregates (sets, classes, *samudāya*) as distinct from their members (*samudāyin*). A case is made for this in consistency with the fundamental principles of the NV system. In the fourth section a NV approach to elementary Geometry is sought to be developed starting with the Nyāya position on spatial configurations (*ākṛtis*). In the fifth section Mathematics is seen as a science investigating *families of interrelated content-independent universals* which may briefly be called *structures*. The sixth section seeks to account for the uniqueness of mathematical knowledge

* Published in *Journal of Indian Council of Philosophical Research* Volume XXV Number 3 July-September 2008 Page 1-38

on the basis of abstraction-mediated cognition (*sāmanyalakṣaṇā-pratyāsatti*), counterfactual reasoning (*tarka*) and the relation of pervasion (*vyāpti*). The concluding section is concerned with the growth of Mathematics as a science.

1. THE ONTOLOGICAL STATUS OF NATURAL NUMBERS : THE TRADITIONAL NV POSITION

The Vaiśeṣika System of Kaṇāda and Praśastapāda provided for six independent categories (*padārthas*) of substance (*dravya*), quality (*guṇa*), motion (*karma*), universal (*sāmānya*), individators (*viśeṣa*) and inherence (*samavāya*). A seventh category was introduced at a later stage to accommodate absential entities (*abhāva*). The NV system of categories lends itself to a natural way of stratification. Substances constitute the most basic category of entities and occupy the ground level of the ontological mansion of NV System. Qualities and motions inhere in substances and can be placed in the next level. An isolated wing of this second level of the mansion houses Vaiśeṣika System's characteristic category of entities called individuators. Universals inhere in substances, qualities and motions and hence naturally belong to the next higher i.e. to the third level of the mansion. Since the counter-positive (*pratiyogin*) of an absential entity can be in any of the categories, absential entities can be placed in the uppermost level. Inherence in view of its unique relational role can be housed in an annexe of the mansion. Natural numbers (*saṁkhyā*), geometrical forms (*ākṛti*) of physical bodies and magnitudes (*parimāṇa*) are accommodated in the category of qualities which as pointed out above inhere in substances.

Given the basic methodological, epistemological and ontological principles which lend to NV system its identity ([17], pp.1-59) proving the existence of counting numbers poses no problem. Cognitions (*jñāna*) are episodic (*kādācitka*) and intentional (*saviṣayaka*) qualities of persons. Nothing can come into being without relevant causal factors (*kāraṇa-sāmagrī*) and differences between two effects (*kārya*) can be accounted for only by positing corresponding differences in their causal factors. It is necessary to concede this much, if total arbitrariness (*ākasmikatva prasaṅga*) is to be avoided and theoretical

activity is to be made possible. Objects of perceptual congnitions function as their instrumental causes (*nimitta-kāraṇa*). Other factors being equal phenomenological differences (*pratibhāsabheda*) between two perceptual cognitions are accounted for in the System by positing corresponding differences at the level of their objects. If one rubber ball looks yellow and another ball of the same material and size looks blue under normal conditions of perception then the difference has to be accounted for only by assuming that the balls have different colours.

To account for a cognition of the form "a red flower" one has to place the flower's particular patch of red colour in an ontological category that is dependent on the category of substance to which the flower belongs. Following considerations necessitate this ontological arrangement. Just as a child is necessarily a child of a unique couple so also a particular colour patch is necessarily of a unique physical object. A flower that is white in the morning may turn pink by evening time. We note that the flower's numerical identity remains undisturbed although its colour may change from white to pink. Therefore, a physical body's colour has to be construed as being ontologically different from it. When a physical body is disintegrated its colour necessarily ceases to be. Now, the cognition of the red colour of a flower cannot be accounted for by the particularity of the flower, for there can be a numerically different flower correctly cognizable as red. In other words, being identical with a certain red flower cannot be a necessary condition for being red. It cannot be accounted for by the generic feature of *being a flower*, for then all and only flowers would be correctly cognized as red which is obviously false. In the case of a red flower the NV philosophers construe the red colour particular as a quality inhering in the flower. It is construed as being existentially dependent on the flower while remaining ontologically different from the flower that serves as its locus. By an analogous reasoning ([24], p.441) it follows that in a cognition of the form "one jar" the qualifier (*prakāra, viśeṣaṇa*) *one* can be accounted for neither by the particularity of the jar nor by its generic attribute of being a jar. One has to concede to the numerical qualifier *one* the status of a quality which though existentially dependent on the jar is different from it. We should

observe that the jar cannot discard its numerical qualifier *one* as long as it continues to be, but for that matter neither can it discard its attribute of having been produced at a particular moment of time nor can it discard its generic attribute of being a jar.

It should be noted that since a particular green leaf in a branch may turn yellow while others are still green, it is necessary to distinguish between green colour particulars and the universal greenness (*haritatva*). Similarly it is necessary to distinguish, for any numerical expression n such as "one", "two", "three" etc., between the numerical quality n and the number universal n-ness (*n-tva sāmānya*). A numerical quality n resides in every collection C of objects that is correctly cognized as having n objects. The number universal n-ness resides not in the objects or objects cognized as being qualified by the numerical quality n but in the mutually different numerical qualities n. We recall that the colour universal greenness is to be construed as residing in particular green colour patches perceived as belonging to the leaves as individuals. This colour universal cannot be construed as residing directly in the individual leaves, for otherwise green leaves which are substances would become the same as green colour particulars and this in turn would entail the collapse of the distinction between substances and qualities. A coloured thing has a colour but certainly is not itself a colour. A limited collection of entities always has certain number as one of its qualifiers but is not itself a number.

Consider cognitions expressed by the following:: "there are yellow marigolds in that basket" and "there are *fifty* marigolds in that basket." These two cognitions are structurally indistinguishable. Content-wise too the two cognitions differ only by the fact that one has the qualifier *yellow* where the other has *fifty*. Consider a cognition expressible by "Q Xs" where "Q" stands for a non-numerical quality such as "red", "round", "raw", "innocent", "difficult" or "easy" and "X" stands for a compatible count noun. One can substitute "Q" in "Q Xs" by a numerical expression "N" to get "N Xs" that expresses a cognition with N serving as a numerical qualifier for X. This is one of the facts that led NV philosophers to place numbers in the category of qualities. Udayana points out the numerical qualifier cannot be vacuous because no cognition can be without a content. Nor can

a numerical qualifier such as *fifty* leave its qualificand (*viśeṣya*) untouched conveying no additional information, for the "pluck some flowers from this vine" and "pluck eleven flowers from this vine" would convey the same instruction ([24], p.442). He argues that numbers cannot be placed in the category of universals because then the tree-structure of the domain of universals having a unique origin node representing the highest universal existence (*satta*), terminal nodes representing minimal universals and incomparable nodes representing non-overlapping universals would come to naught and one would be obliged to admit in to the system distinct universals having the same extension ([24], p.443). It is implicit in Udayana's argument that this would be too high a price to pay and therefore numbers have to be accommodated in the category of qualities.

Perception of numbers, unlike perception of colours and sounds, cannot occur independent of each other. Numbers directly qualify only substances, because being qualities they can inhere only in substances. They qualify other types of entities only in so far as those entities are related to substances. The qualities of any given substance such as a fruit can be counted because they inhere in the same substance, namely the fruit in this case. Numerical quality particulars *one* reside in single substances like colour particulars do. They are eternal or non-eternal depending on whether the substances is which they inhere are eternal or not. The number universal *oneness* (*ekatvasāmānya*) is of course eternal like all other universals. Numbers greater than or equal to two are always non-eternal. They come in to being and cease to be by the instrumentality of our cognitions while we are engaged in the process of counting. When three mutually distinct objects a, b and c are counted by someone, number three (*tritvaguṇa*) i.e. an instance of the number universal three-ness (*tritvasāmānya*) comes in to being. It has a, b and c as its inherent cause (*samavāyikāraṇa*), the three mutually distinct numerical qualities *one* inhering in a, b and c as its non-inherent cause (*asamavayikāraṇa*) and the counting agent's cognition of the number universal oneness (*ekatvasāmānya*) as inhering in the three different numerical qualities *one* residing in a, b and c as its instrumental cause (*nimittakāraṇa*). The synthesizing

cognition of the number universal oneness as residing in the three different numerical qualities *one* is called an enumerative cognition (*apekṣābuddhi*). Praśastapāda and his commentators have made a detailed step by step analysis of the process of generation and cessation of numbers as transient qualities as opposed to number universals which are eternal ([23],pp.270-284, [24], p 449, [12[, pp.227-233). For our purpose it is not necessary to go into the details of the traditional Vaiśeṣika account of the process of the generation of numbers.

A boy may come to know correctly the number of dogs in a pack of street dogs by quietly counting them while another boy standing next to him and watching the same pack but not counting them will have no knowledge of the exact number of dogs in the pack. Assuming that the pack of dogs was chasing away an alien dog the act of chasing would be noticed by both the boys. Numbers greater than one, unlike colors and sounds are not publicly observable qualities This fact about numerical qualities was considered to be very significant from the point of view of the ontological character of numbers. The author of *Nyāyakandalī* argues ([23], p. 275) that objects of knowledge may be classified under the following heads: those like stars, planets, mountains, trees, flowers, colours and sounds and those like pains, pleasures, desires and aversions. Objects belonging to the former type are public in the sense that they can be perceived by several persons at the same time or at different times. Objects belonging to the latter type are perceivable only by the person whose cognitions play a causal role in the coming into being of the object in question. Now numbers greater than one are brought in to existence by a counting agent's perceptual cognitions because they are perceived only by the person who does the counting. It should be noted here that inferential arguments of the preceding kind usually called *proyogas* presented by philosophers with the object of deciding particular theoretical issues are invariably proposals for classification schemes disguised as inferences. The strength of any such proposal is to be assessed only on the basis of the theoretical advantages it can deliver.

2. A CRITIQUE OF THE TRADITIONAL NV POSITION ON THE ONTOLOGICAL STATUS OF NATURAL NUMBERS

It appears that the traditional NV position on the ontological status of numbers remained unchallenged within the system during the centuries that passed between Praśastapāda (6th Century A.D) and Bhāsarvajña (9th Century A.D). This is surprising in view of the fact that the doctrine is loaded with counter-intuitive implications. It must have met opposition from Buddhist quarters. Bhāsarvajña was the first internal critic of this doctrine. He is often willing to accommodate an opponent's point of view particularly when the NV position on the issue is inconsistent with the body of fundamental principles of the system and it can be revised or abandoned in favour of a new one without compromising any basic principle.

Bhāsarvajña ([5], p.159) takes the terms one (*eka*) and non-different (*abhinna*) as synonymous. Accordingly the terms many (*aneka*) and different (*bhinna*) are also treated as synonyms of each other To say that e is one entity is to say that for any x and y if x has e-ness and y has e-ness then x is not different from y i.e. x is the same as y. To say that there are many entities e is to claim that at least there is an x and there is a y such that x is an e and y is an e and moreover x and y are different from each other. For Bhāsarvajña numbers are of two kinds, namely *One* and *Many*. Any entity e of any category C can be counted as one i.e. as having the relation of identity only to itself excluding everything else. Number one is the sole occupant of this category. Numbers two, three, four, five etc. are covered by the category *Many*. All and only natural numbers greater than one are the occupants of this category. To say pointing at things present before one that these are different from each other is to claim that there are many of these. This of course is equivalent to claiming that for some positive integer n > 1 there are n of these things. Bhāsarvajña argues that since identity (*abheda*) and difference (*bheda*) are applicable to every category and subcategory of entities, every limited collection of entities can be counted. Therefore, numbers cannot be placed in the category of qualities for then only substances could be counted. Difference (*bheda*) is covered by the category of absential entities (*abhāva*) and

identity (*abheda*) is precisely the relation that holds between a and b when it is not the case that a and b are different from each other. Since difference like universals is eternal and numbers greater than one fall under this subcategory of the category of absential entities it is entirely unnecessary and inappropriate to entertain any account of their coming in to being and ceasing to be.

Udayana's refutation ([24], p.442) of Bhāsarvajña's argument for placing numbers under identity and difference is based on a misinterpretation of his argument. This is very ably brought out and commented on by Aparārkadeva in his *Nyāyamuktāvalī* ([2], pp.143-145), a commentary on Bhāsarvajña's *Nyāyasāra*.

Numbers came to be regarded as constituting an independent category of entities in Prabhākara's School of Mīmāmsā sometime in the post-Śālikanātha period by Candra ([14], p. 41 of Appendix). Vardhamanopadhyaya seems to be referring to this in his *Nyāyalīlāvatīprakāśa* ([26], p.343) when he takes it as an opponent's view Raghunātha agrees with this position and admits an independent category for numbers ([19], p.43).

The traditional NV doctrine of numbers is in direct conflict with ordinary experience and everyday practice of mathematicians. Moreover it has a number of unwelcome consequences. By the traditional doctrine, since numbers are qualities and qualities inhere only in substance, only substances can be counted. But this is obviously false because we can count sounds and colours. In fact we can observe similarities and difference among objects accessible to us through any of our sense organs including the internal sense organ (*manas*). A child fascinated by a rainbow counts its colours. A phonetician needs to count the distinct phonemes and their order of occurrence in words of the language he is studying. The geometer needs to count the number of sides a rectilinear figure has. He needs to count the number of vertices and the number of edges of regular solids. It will not do to say that such objects can be counted because of co-inherence in a substance, for such an explanation breaks down when one has to count the number of positive divisors of a positive integer or the number of prime numbers less than 100. The explanation breaks down because there is no possibility here of the counted entities residing in one substance by the relation of

inherence. Even if one contrived an indirect relation to make the counting possible consistently with the traditional doctrine it would still be an ad hoe one. A school child learning to factorize numbers finds out that 36 has 9 divisors namely 1, 2, 3, 4, 6, 9, 12, 18 and 36. The child has to work with the particular number namely 36 to find its divisors and count them and not with matters not relevant to the task before him. He may find out that 36 has two prime factors namely 2 and 3 and that each of them goes twice in to it and therefore it must have 3 in to 3 i.e. 9 factors in all. He may learn at an upper level that the number of divisors of positive integer can be calculated by noting the exponents of its distinct prime factors, adding one to each exponent and multiplying the resulting numbers to get the desired answer. At no stage will he be required to look for extraneous things to execute his job.

We can count past events or objects. When a child truly claims that he ate eleven toffees the objects counted no longer exist in which 11 can inhere. When one counts the famines a state had during the last century one is counting absential entities of a specific kind and these are not present now. An astronomer can predict the number of total solar eclipses a certain city will have in the next ten years. The events being counted in this case are again absential in nature and they are yet to occur. When a classification tree for say mammals is given and one counts nodes in the tree, one is counting natural kinds (*jātis*). Incomparable nodes of such a tree represent non-overlapping natural kinds. In particular, the terminal nodes of this tree represent minimal or lowest natural kinds. They can be counted but there is no possibility of their inhering in any individual mammal.

Notice that one can count characters in a literary work such as a drama or a novel. The characters may be solely the imaginary creations of the playwright or the novelist. What makes counting possible in this case is our ordinary understanding of what constitutes a character in a literary work, our ability to identify them and distinguish one individual character from another. The issue of their relationship to the real world is not at all relevant to the counting.

It is clear from the preceding discussion that not only individual substances but entities belonging to any ontological category and even objects in any possible world such as that of a literary work can be counted. A category or domain of entities necessarily involves some appropriate criterion of identity and difference for entities in it. The relations of identity and difference are not tied to any specific domain. These are entirely content-neutral and hence global in character. It is this fact which provides the conceptual ground from which counting can take off. One can therefore claim that Bhāsarvajña had his fingers on the right place while analyzing the concept of number.

The Vaiśeṣika account of the origin and cessation of numbers as qualities inhering in substances is known more for its obscurity than for the light if any it throws on the actual process of counting. One thing it does for sure is to make numbers greater than one helplessly dependent for their rather very short lives on the purely accidental fact of a person's counting a suitable aggregate of objects belonging to a preferred category and cognitions of a certain kind arising in the person during the counting. How can a person's cognitions cause any attribute to come into or go out of existence in any locus other than himself? As agents we can bring about changes in the world around us and in ourselves. A person may become sad or happy after going through a letter. His beliefs can cause desires or aversions in him and these desires and aversions in turn can prompt him to act or desist from acting. But a particular causal chain of mental qualities operates only with respect to a particular person. The world comes to be involved only when the person acts or refrains from acting. In the process of acting one does come to know what was not known before and in order to know one may have to engage oneself in action. But knowing is not acting. Knowledge reveals its object. It cannot transform its object in the process of revealing it. That is a privilege granted only to action. The notion of cognition-dependent attributes (*apekṣābuddhijanyadharma*) undermines NV realism. Bhāsarvajña and Raghunātha were instinctively aware of this methodological fact. We have argued elsewhere ([17], pp.214-217, 329-330) for their permanent banishment from the NV System.

That numbers greater than one are predicable of aggregates of objects is beyond dispute, independent of the issue of ontological status of aggregates over and above that of the objects in the aggregates. The issue here is whether numbers greater than one exist as attributes of collections of objects independent of our cognitions entering into the process of counting the objects in the collections. The negative answer of traditional NV doctrine runs counter to all ordinary experience and theoretical disciplines. The Sun did not come to have nine planets after the discovery of Uranus, Neptune and Pluto. It had nine planets ever when astronomers thought that it had fewer of them. Jupiter has a certain number of moons whether or not any astronomer is pointing his telescope at it and counting its moons. It is against all ordinary experience (*lokapratīti*) that the constellation of Great Bear (*saptarṣimaṇḍala*) ceases to have seven stars when no one is counting the stars in the constellation. The number of cattle in a herd is no less an objective fact than for example the quantity of fodder consumed by it on a certain day. The fact that one has to go through a process of counting to find out the exact number of cattle in the herd does not make number a cognition-dependent attribute of the herd. The fact that in order to find out the area of a rectangular plot of land one has to measure the length and breadth of the plot with the same unit of measurement and then multiply the two figures to get the answer in square units does not make area a cognition-dependent attribute of the plot of land. Magnitudes are not construed in the NV System as cognition-dependent attributes.

It is clear from the preceding paragraph that the cognition-dependent quasi-objective status granted to natural numbers by the traditional NV doctrine of numbers is supported neither by reason nor by the requirement of consistency with the foundational principles of the System.

3. A RECONSTRUCTION OF THE TRADITIONAL NV ACCOUNT OF NATURAL NUMBERS

In this section we undertake a reconstruction of the traditional NV position on natural numbers on the basis of Bhāsarvajña's analysis

of the process of counting. The set-theoretic concepts of function, one-one correspondence, ordering and equivalence relations can be explained in term of notions available in the NV tradition. A case is made for recognizing aggregates (sets, collections, classes, *samudāyas*) as constituting an independent category of entities in NV ontology. This move is aimed at consolidating the NV doctrine of parts and whose (*avayavisiddhānta*) and also to prepare the ground for building comprehensive number systems starting with the system of natural numbers. Limitation of space obliges us to be brief.

3.1. Bhāsarvajña's Analysis of The Counting Process

"When an object u distinguished from everything other than itself and counted as *one* is taken together with another object v that can be counted as *one* in its own right and is distinct from the initially taken object u, we get *two*. When these two are taken together with another object w that can be counted as *one* in its own right and is distinct from both u and v, we get *three*. When these three are taken together with another object x that can be counted as *one* in its own right and is distinct from each of previously taken objects u, v, and w, we get *four* and so on. The process can be continued indefinitely to generate the unending sequence of natural numbers well known from Arithmetic." The preceding material under double quotes is a free rendering of Bhāsarvajña's original statement ([5], p.159). It should be observed that this analysis of counting is based on the iterative process of importing at each stage a new object different from each of the objects already counted in order to get the number which is one greater than the number obtained at the end of the immediately preceding stage of counting. The process consists of starting with number 1 and proceeding by adding 1 at each following stage to get the immediate successor of the number obtained at the preceding stage. It is clear that this process generates the unending sequence of natural numbers:

1,2,3,4,.....

Traditionally the number10^{17} (*parārdha*) was taken as the largest number ([23] p.270, [6], p.2). Some philosophers of the NV School took its as setting a limit to numbers used in practice because the

expression "one more than 10^{17}" stands for the successor of 10^{17} and one can use expression such as "one 10^{17}", "two 10^{17} s", "three 10^{17}s" etc. ([20], p.430). The significance of the unending sequence of natural numbers thus generated in order of magnitude lies in the fact that any initial segment of it with the form: 1, 2,....., n can be used through the process of one-one correspondence to determine the number of objects of any given finite non-empty collection Thus the primordial unending sequence (*sādi* and *ananta*) of natural numbers in their order of magnitude may be looked upon as equipping us with a universal scale for measuring the magnitudes of finite nonempty collections of objects of arbitrary nature.

A precise articulation of Bhāsarvajña's analysis of the counting process requires the concepts of set (aggregate, class, *samudāya*), one-one correspondence and linear ordering. We now approach these concepts form th standpoint of the NV sytem

3.2. *The Onotological Status of Aggregates*

It is clear that although a collection of objects may go uncounted, in any context of counting the objects counted constitute a finite collection. The distinction between finite and infinite sets corresponds to the intuitive distinction between sets which can be exhausted by counting and those which cannot be so exhausted, the exhaustibility being not one or practice but of principle.

Philosophers of the NV School while insisting on treating wholes as ontologically different from their parts have steadfastly declined to grant to sets any ontological status over and above that of their elements This posture of theirs is neither consistent with the foundational principles on which their system stands nor does it show any awareness of the fact that their doctrine of parts and wholes (*avayavisiddhānta*) requires the notion of a collection of objects to stand on.

Philosophers of the NV School accept the basic methodological principle that a statement universally accepted as true by everyday experience (*sarvalokapratītisiddha*) may not be set aside by a theory-builder without strong contrary evidence or overriding theoretical reasons From the point of view of everyday experience aggregates

do function as objects of correct cognitions Expressions such as "a herd of cattle", "a flock of sheep," "a bunch of flowers" and "a swarm of bees" can convey correct cognitions.

Aggregates serve as qualifiers of their corresponding qualificands. They can be correctly distinguished from each other like the individuals constituting them. Consider the cognitions expressed by the following: "the same herd of elephants", "a different pride of lions", "a different swarm of bees." Such cognitions are not necessarily incorrect. Different collections of animals, insects and objects can be counted just like the individuals constituting the collections. Consider the cognitions expressed by the following; "two herds of elephants", "three flocks of parrots" and "four bunches of flowers." A person having a correct cognition of this kind is cognizing the number of aggregates of a certain kind and not the number of elephants in any herd or of parrots in any flock or of flowers in any bunch. This is clear from the fact that the numerical expressions serve as adjectives of the aggregate-denoting words and not of the nouns qualified by the words denoting aggregates. Since there is no valid ground for treating such cognitions as necessarily incorrect, aggregates have to be accommodated in NV ontology. They cannot be dismissed as being nothing over and above their constituent objects.

It is a basic principle of NV ontology that excepting for individuals which acquire different attributes over a period of time while retaining their identities if an entity u has an attribute A that an entity v does not possess or conversely if v has an attribute B that is not possessed by u then u and v are different from each other. An aggregate always has some attributes which none of its constituent objects has. A heap of potatoes may weigh one quintal but none of the potatoes in the heap can weigh that much. The constellation Great Bear *has* seven stars. It is however not true of any single star in that constellation that it *has or consists of* seven stars. Consider the totality of strings i.e. finite sequences of letters which can be generated by the operation of concatenation starting with a single letter say "1." These strings can be arranged like the class of natural numbers in a repetition-free unending sequence with a beginning, by treating each string with n letters as a numeral that denotes the number n.

Now no string of this class can possess this interminability property of the whole class. To take an intuitively decisive example, consider a federation of labour unions constituted by twenty-nine different unions. Now, none of the labour unions in the federation is likely to have only twenty-nine members, Thus it is clear that a set can have a property that is possessed by none of its members Therefore, a set has to be treated as an entity that is ontologically different from each of its members. An ultra-conservaive opponent may retreat to the last line of defence available to him and argue that although an aggregate may not be the same as any of its constituent objects it surely is not different from *all of those constituent objects taken together.* Now, we may ask our opponent what prevents the aggregate from becoming the same as the one obtained by taking away only one of objects? Well, then than original aggregate is no longer there. What happens if we replace one of its constituent objects by a duplicate of it? The original aggregate is not there. It has been tampered with. So we should say that *the identity of an aggregate is determined by all and only the identities of its own constituent objects.* Now it is clear that our opponent's defence is really an unintended explication of the notion of an aggregate. It does not undermine the claim of aggregates to be recognized as entities which are different from their constituent objects.

The doctrine of parts and wholes is a characteristic doctrine of the NV system. A bi-cycle is not the same as its frame, front wheel, rear wheel, crank, chain, pedal system, handle bar, brake system or its seat. These are parts of the bi-cycle. There is no bi-cycle without these parts, but the bi-cycle is not the same as any of its parts. Nor is the bi-cycle a mere aggregate of its parts. It is only when these parts stand related with each other in a certain configuration that the bi-cycle comes into being. The parts of the bi-cycle are its inherent causes; the various required physical contacts of specific parts with other parts resulting in a certain desired configuration of the parts, constitute its non-inherent cause and the mechanic assembling the bi-cycle is its instrumental cause. In a chemical compound such as a molecule m of table salt called sodium chloride (NaCl), the particular sodium atom Na and the particular chlorine atom Cl which go to make the particular molecule m of sodium chloride are

the inherent causes of m, the chemical bond between the two atoms is the non-inherent cause of m and the external energy that made the reaction possible is the instrumental cause of m.

In general a whole is not a mere aggregate of its parts. It is a structured aggregate of its parts. The parts are the inherent causes of the whole. The configuration of the parts is the non-inherent cause of the whole. The NV philosophers use the terms *ākṛti, vyūha* and *saṁsthāna* synonymously to denote such configurations. The non-inherent cause of a whole w having two or more parts is *supported and borne by these parts in the form of physical contacts or chemical bonds between specified pairs of parts so as to give rise to a unique kind of spatial configuration or structure.* The structure of a whole is indeed a network of relations obtaining among its various parts. In the design of a particular kind of whole such as a new model of a musical wooden toy, the relative locations of the parts have to be specified by the designer along with other specifications. A network of relations cannot be described without bringing in the pairs of terms between which the relations obtain. To ascertain the parts of a whole one must necessarily start with this network of relations—the non-inherent cause of the whole, because the whole stands disintegrated even when all its parts are intact with the network of relations among them disrupted. The destruction of the non-inherent cause of a whole w is recognized in the NV System as the instrumental cause of the destruction of w itself. Why is a length of thread lying in a sewing machine drawer not a part of a finished handkerchief lying on the sewing machine desk? Well, it is because the length of thread lying in the drawer does not enter as a term into the network of contact relations which constitutes the non-inherent cause of the handkerchief in question. Its location and destiny are irrelevant to the identity of our handkerchief. Therefore, a particular substance p can count as a part of a particular whole w if and only if it is a term of at least one contact relation in the networking constituting the non-inherent cause of w. This network of contact relation (*vyūha*) is clearly not identical with any of its particular constituents and must have the totality of terms of its constituents as its locus—a locus that is different from the particular pairs functioning as the loci of the individual contact relations constituting the network. The locus of

the network is the aggregate of the parts of w. Thus the concept of the whole as a structured aggregate presupposes the concept of aggregate.

Structures (*vyūhas, ākṛtis saṁsthānas*) are not unique to wholes (*avayavins*). The structure of a whole appears as a three-dimensional physical configuration of its constituent parts (*avayavas*). Consider for example the question mark shape of the constellation of stars Great Bear. It is perceived as being different from the shape of the constellation Orion. A constellation of stars is of course not a whole like a bi-cycle or a molecule of carbon dioxide. Its three-dimensional shape appearing as two-dimensional to observers located light years away from it, can be accounted for but its two-dunebsional appearance cannot be dismissed as not really being a shape. Consider then a basket of lotus petals arranged on a floor in an octagonal pattern. The petals can be gathered together and rearranged on the floor in a star-pattern. The two patterns, to remain consistent with the attribute and attribute-possessor (*dharma-dharmī*) model of ontological analysis basic to the system of NV, have to be treated as attributes (*dharmas, ādheyas*) residing (at different times) in the same collection of lotus petals looked upon as the attribute-possessor (*dharmī, ādhāra*). These two floral patterns reside in the collection of lotus petals by the distributive relation of *paryāpti*. Consider again an army of ancient times resting in its camp and the same army arrayed in the battlefield in a particular military formation (*vyūha*). It is necessary to distinguish between an army and its possible battlefield formations—between that which is to be arrayed and the forms in which it is to be arrayed. But this is possible only when one recognizes aggregates (*samudāyas, saṁghātas*) as ontologically admissible entities. The alternative to such an ontological policy for the NV philosopher is to close his eyes and consign to flames a wide range of non-combustible evidence from everyday experience and theoretical practice in total disregard of his System's basic policy: no unsubstantiated and wanton rejection (*pratyākhyāna*) of everyday experience (*lokaprattti*) by theory-builders is methodologically permissible.

It is clear that the concept of structure (*ākṛti, vyūha, saṁsthāna*) introduced originally in the context of semantics of natural

languages ([11], p.186, [27] p. 184 cannot be allowed to remain imprisoned within the walls of the NV doctrine of parts and wholes, because it is too rich a concept to languish there. The concept of structure or configuration (*vyūha*) presupposes the notion of an aggregate (*saṁghāta*) as its support or locus (*āśraya, ādhāra*). Wholes are very special kinds of structured aggregates. They call for very particular kinds of bonding relations (*dravyārambhaka-saṁyoga*) to generate physical objects of greater complexity.

A structure-bearing aggregate need not consist of physical objects. Classification of any type of entities yields a tree-structure. Consider for example the usual NV classification tree of cognitions. Consider also the content aspect of determinate cognitions. The objects of a determinate cognition are revealed as organized in a structure that is called its form or *ākāra*. These forms can always be represented by suitable tree-diagrams. Two distinct determinate cognitions may come to have the same form. In other words, their forms may not be distinguishable from each other. For example, the cognition expressed by "colour-possessing (*rūpavat*)" and the one expressed by "jar-possessing (*ghaṭavat*)" have the same form. The class of divisors of a natural number can always be arranged in a lattice structure with a greatest and a least element by using the divides relation to sort out the divisors of the number under consideration into different levels and joining each divisor of any level by a separate line segment with each divisor at the next level that is divisible by it. It can be readily checked that the lattice structures for 10, 15, 21 and 35 are the same and so are those for 36 and 100.

The concept of aggregate arises in a very natural way when philosophers of the NV system are at work and not made self-conscious about the sensitive issue of the ontological status of aggregates. Consider the notion of co-extensive (*samaniyata*) attributes (*dharmas*). The concept of the collection of all possible loci of an attribute does come up rather naturally in NV literature. Consider expressions such as "all possible jars (*yāvadghaṭa*)" and "all possible loci of smoke (*yāvaddhūmādhikaraṇa*)." Navya Nyāya philosophers have sought to insulate the NV account of numbers from criticism by introducing a new relation called *paryāpti* by which numbers greater than one are supposed to reside in collections.

They seek to achieve this without granting to aggregates ontological status over and above those of their members. Their conceptual manipulations aim at eating the loaf of bread and saving it at the same time. A program of strict attribute-vegetarianism that bans all extensional items like aggregates is not a viable one. It is well known that extensional entities with deceptively simple looks can prove troublesome and wake everyone up in the wee hours of the night. So while admitting aggregates in one must take care to ensure that the trouble creators are kept out. One has to rely here on the Theory of Sets.

3.3. Natural Numbers as Content Independent Magnitudes of Finite Aggregates

Given Bhāsarvajña's analysis of counting he could not have missed the obvious fact that for counting a collection of objects one is obliged to ignore all particular features of the objects being counted and treat them merely as mutually distinct units. The practical issue of deciding at any given stage of counting whether or not a candidate object x lined up for being counted, is actually different from each of the objects already counted has to be left to a subsidiary cognitive mechanism which may be assumed to be at the disposal of the counting agent. Counting soon wakes up to the fact that the number of objects in a collection is entirely independent of the particular natures of the objects in the collection because the number of elephants in a certain herd may be the same as the number of ants busy at work on a large crystal of sugar. This fact leads to the conclusion that a natural number may be looked upon as the content-independent magnitude of a finite non-empty collection. The primordial unending sequence of positive integers serves as our universal scale for measuring the content-independent magnitudes of finite non-empty aggregates. We start by arranging for ease of counting the objects of an aggregate in a row and holding up the row against the scale so that the first object of the row faces number 1, the second faces number 2, the third faces number 3 and so on with the last object in the row being in front of say number n. This number gives us the magnitude of the aggregate

independent of the way the aggregate is arrayed in a row, because rearrangement of terms in a row without repetition cannot affect the number of positions in the row. This is in fact a restatement of our basic intuition that two finite aggregates which can be matched in a one-one correspondence by pairing off each member of the first aggregate with exactly one member of the second aggregate leaving no member of it unmatched, must have the same number of members.

3.4. Functions, Relations and Their Properties: The NV Approach

Bhāsarvajña's analysis of the counting process has the notions of one-one correspondence and linear order as its natural complementary concepts. The concept of relations plays a basic role in Navya Nyāya philosophical analysis. Although the approach there is primarily epistemological an extensional approach to relations cannot be ruled out as inconsistent with the body of basic principles on which the NV System stands. In fact the Navya Nyāya framework of analysis carries the potential of easy adaptation to an extensional environment. Its family of technical concepts is rich enough for the characterization of the set-theoretic notion of functions and its types. These technical concepts are also adequate for the characterization of the familiar set-theoretic properties of binary relations such as reflexivity, irreflexivity, symmetry, asymmetry, antisymmetry, comparability and transitivity. This permits one to characterize equivalence relations and the different kinds of ordering relations. The execution of this program calls for an independent, detailed and precise treatment. It cannot be undertaken here though the theme of the paper makes it a very natural place for it.

4. A NV APPROACH TO ELEMENTARY GEOMETRY

Elementary Geometry investigates the domain of spatial forms perceptually accessible to us through visual and tactual experience. It is, like Arithmetic, a ground level discipline of Mathematics. It is less basic than Arithmetic only in so far as it presupposes the concepts of unit and number. The issue of spatial forms was raised in the NV tradition only incidentally in the context of discussion on meanings

of words ([11], pp.186-187). Vātsyāyana defines the shape (*akṛti*) of a whole (*avayavī*) which may be either a non-living physical body or the body of a living being as the spatial configuration of its parts and subparts ([27], pp. 184, 187). The physical shape of an animal's body can serve as a basis for inferring the species to which it belongs. Similarly the physical shape of the leaves of a tree can serve as a basis for inferring the species of plants to which it belongs. When a bar of silver is melted to make a silver bowl the configurations of atoms in the silver bar (*pūrvavyūha*) is changed to a different configuration (*vyūhāntara*) in the bowl ([27], p. 174). The existence of spatial configurations is readily established in NV ontology by arguments analogous to those offered for the existence of colours and numbers. The NV philosophers realized the content-independent character of physical shapes. This is clear from their discussion of the issue as to why a clay-cow (*mṛdgava*) cannot be called a cow ([27], p.184-185 and [25], p.318). The NV contention that physical shapes can be treated as types of contact (*saṁyoga*) is not a tenable one, because any description of the contact-particulars with the physical locations of the terms of the particular contacts involved would presuppose a co-ordinate system for space and spatial forms. Moreover we saw above that not all spatial configurations involve physical contact and that the notion of structure (*ākāra, vyūha*) is much too general to be restricted to the domain of physical objects only. A different seating arrangement must be made for them in the remodeled hall of NV ontology. The paradigmatic status of spatial configurations as structures cannot however be denied, because diverse types of *structures* permit themselves to be represented by diagrams, graphs and three-dimensional models. Consider for example the pedagogical role of usual graphs of relations and functions in Analytic Geometry and Calculus, and that of Euler Diagrams, Venn Diagrams, Hasse Diagrams, and Trees and more generally of graphs as they are defined in the Theory of Graphs.

It is clear in the case of shapes of physical bodies that a distinction needs to be made between a particular body, its particular shape and the shape-universal (*ākṛtitva-sāmānya*), because a body and the shape-particular inhering in it are transient whereas the shape-universal inhering in the shape-particular of the body is invariant

and eternal. The distinction is analogous to the one we are obliged to recognize in the case of a particular leaf, its green colour particular and the colour universal green-ness. It is also necessary to maintain the distinction between a concrete structure S and the structure-universal instantiated by it even when the constituent elements of the structure are universals and hence non-transient.

Perception of patterns involves abstraction through selection, approximation and consideration of marginal or limiting cases. Geometrical objects such as points, lines, curves, two-dimensional closed figures and solids of various types may be construed as obtainable by the combined process of abstraction and transition to limits. The point is obtained by the intuitively given process of uniform and continuous contraction of a disc or of a spherical object. It is equally obvious that as long as a radius of some magnitude howsoever small is there we have a disc or a sphere and not a point. The transition from a disc or a sphere to a point by the process of continuous uniform contraction involves the crossing of boundary between geometrical objects of essentially different types. A line segment may be thought of as obtainable by the process of continuous uniform shrinking of the width of a rectangular surface. A straight line may be thought of as obtainable by the process of unlimited continuous two-sided extension of a line segment without change of direction. Now, these are only thought experiments. But so is the process by which Kaṇāda reached his atoms (*paramāṇus*) starting from macroscopic objects. There is no reason why the process cannot be used to uncover geometrical entities.

The geometer does need congruent line segments, angles, figures and solids. He should be allowed to avail himself of as many identical twins of a given geometrical object such as a unit square, unit sphere and a unit cube as he may need. It will not be reasonable to set any upper limit on how many he can use, for that would be like telling a grammarian that he cannot count a sentence with more than 100 words as grammatically correct. Two congruent geometrical objects such as two triangles, squares, circles, cubes or spheres are mutually indistinguishable both in shape and magnitude, differing at most in their spatial locations. Geometrical objects may also have the same shape while differing only in magnitude. A smaller

sphere is obtainable from a larger one by the process of uniform contraction and a larger cube is obtainable from a smaller one by the process of uniform expansion. The concept of uniformity refers to the requirement that the relative proportions of the magnitudes characterizing the geometrical object in question be kept fixed. This leads us to the important relation of similarity among geometrical objects. Similarity is a more general equivalence relation than congruence which is a special case of it.

5. NATURE OF MATHEMATICAL OBJECTS

A science aims at uncovering patterns in its domain of investigation and discovering the connections which obtain among the patterns. The science of Zoology for example has to engage itself in taxonomy and characterize the natural types encountered in its domain. It is also clear that the characterization of a zoological type cannot be done without taking in to account constituent matter. This is true not only of Zoology but holds for any natural and applied science. When an interrelated family of forms (patterns, universals, types) is such that each of them can be characterized in a content-independent way, the body of such forms can serve as the basis of a branch of Mathematics provided the initial family has sufficient extension and depth. Arithmetic and Geometry offer us instructive examples of families of forms characterizable in a content independent manner. A system of mathematical objects such as natural numbers, integers, rational numbers, real numbers and complex numbers constitutes a concrete mathematical structure. No element in such a system stands alone unrelated to the other elements. Each element occupies a unique position in the structure and cannot be dropped without destroying the structure itself. In geometry we have congruent figures and solids. Any given family of congruent figures and solids has uncountably many members. Each conceivable point, line, curve, figure, and solid is a legitimate geometrical object. Each of them has uncountably many Siamese twins.

In Abstract Algebra, types of algebraic systems such as Groups, Rings, and Fields are axiomatically characterized. A concrete algebraic system such as the field of Rational Numbers is a Mathematical

structure, and such a structure will have an indefinite number of isomorphic copies. Our intuition demands that the number systems be unique. So far as Algebra is concerned any concrete algebraic structure of a given type is algebraically indistinguishable from its numerically different isomorphic images. Mathematical objects have been treated by some philosophers as a-causal and a-temporal entities ([21], p. 4). The NV system admits no such entities in to its ontology. Mathematical objects being universals have to be assigned a causal role just like other universals. The fact that they can be characterized in a content independent way is no ground to claim for them a transcendental status. When one cognizes a particular physical body such as a particular globe as having a spherical shape, we have to assign a causal role to the universal sphere-form to account for the cognition, because the concrete perishable shape of the globe is cognized as an instance of the universal sphere-form. We recall that in the perceptual cognition of the form "that leaf is green" the colour universal greenness has to be assigned a causal role, because universals residing in perceivable entities are also perceivable and objects of a perceptual cognition always serve as its instrumental causes.

Do mathematical objects exist? Do natural numbers exist? Does the square root of two exist? Are their actual infinite aggregates? When we count things correctly we encounter particular instances of number-universals as residing in aggregates. How can we account for uniformity of numerical cognitions without admitting number universals as eternal entities with a causal role in each instance of such cognition? One can construct a unit square and come to realize with the help of indirect reasoning that no rational number can serve as a measure of the length of its diagonal–a line segment staring at us. No segment of line can have a length whose magnitude cannot be determined by a unique number. It is not possible to give a coherent account of any kind of magnitude without conceding this intrinsic relation between magnitudes and numbers. Hence the square root of two has to be admitted in to our system bringing along with it the entire system of real numbers. But that is an infinite aggregate and so are the other number systems. Just as we are obliged to admit ontological categories other than those of substance, quality and

motion in order to offer a coherent metaphysical account of these categories so also in order account for the physical world that is finite we have to admit in to our ontology infinitely many entities such as sets and numbers.

6. MATHEMATICAL KNOWLEDGE: A NV PERSPECTIVE

To cognize an object u as one is at the same time to isolate it from everything else (*itaravyāvartana*): Each of the objects v from which u is being imagined as separated is a counterpart of it and is eligible to be cognized as *one*. Therefore the cognition of an object as *one* carries with it an undifferentiated cognition of every possible object as *one*. Consider observing a parrot perched on a branch. One notes the contrast of the green colour on its body with the red on its hooked beak. Implicit in this cognition of a particular patch of green as different from a particular patch of red is the undifferentiated cognition that any instance of green is different from any instance of red. When one sees a spherical body such as a rubber ball one's cognition of the particular spherical shape carries with it an undifferentiated cognition of every possible instance of spherical shape. To cognize a rectilinear figure as a triangle is different from cognizing it as a right angled triangle. The difference is analogous to cognizing a vine as having flowers as different from cognizing it as having red flowers. NV philosophers consider universals as accessible to us by perception provided the individuals in which they reside are also perceivable. This is true of all universals including those pertaining to the domain of Mathematics. Rectangularity resides in all rectangular shapes. These shapes in their turn *reside* in the rectangular surfaces perceivable in the physical world including supplements to it which have been or can be added through our creative efforts.

Ordinary perception may prove sufficient for the certification of singular statements as true or false. It cannot however certify a universal statement as true. How can then one's perception of a spherical object resting on a cubic one suffice for realizing that spherical shape irrespective of its locus is different from any cubic shape irrespective of its locus? NV philosophers account for it by

means of a particular type of extraordinary perception which may aptly be called abstraction-mediated perception (*sāmānyalakṣaṇāpratyakṣa* [SLP]) In the NV analysis of perception it is necessary that a sense organ whether internal or external be related to its object either directly or indirectly. Such relations are termed sense object contacts (*indriyārthasannikarṣa*). Six kinds of such contacts are recognized for ordinary perception. Implicit in every ordinary perception of a universal U is the undifferentiated perception of all possible instances of it. The undifferentiated perception of all possible instances of the universal U cannot however inform us about their particular distinguishing features. They are cognized only as instances of U. In this type of extraordinary perception the knowledge of the universal U itself (*sāmānyajñāna*) serves as a relation connecting the sense organ with the possible instances of U ([12] pp.345.352, [22] Introduction, pp. 17-21). The claim that the ordinary perception of a particular jar j is simultaneously a cognition of all possible jars, past, present and future (through the perception of the generic attribute of being a jar) becomes tenable only when all particular features of the jar j are ignored and only those features of j are taken into account which are together necessary and sufficient for j to be cognized as a jar. This is precisely what is sought to be achieved by assigning to the cognition of the generic attribute of being a jar (*ghaṭatvaviṣayakajñāna*) the role of a relation connecting the sense organ with all possible instances of jar. Similarly, the contention that the perception of a particular triangular figure T drawn on a black board is simultaneously the perception of all possible triangular shapes through the perception of the shape-universal triangularity (*tribhujatvasāmānya*) inhering in the triangular shape of T, is tenable only when the particular features of T's triangular shape such as its being acute-angled or being equilateral are pushed to the background as irrelevant and only its being a three-sided rectilinear figure is considered as being relevant to its locus T's being cognized as possessing a triangular shape.

Thus the NV concept of SLP provides us with a firm basis for anchoring in it the semantic notion of an arbitrary instance of a universal or attribute in general. Taking the instances of a universal

or the loci of an attribute as constituting a domain D, one can claim that what can be shown to be true of an arbitrarily selected individual of a domain d is true of all individuals of that domain. This in fact is the semantic justification of the familiar rule of inference known as proof by universal generalization.

The least number principle and the principle of mathematical induction are patently evident from the way the primordial unending sequence of natural numbers is generated. Given any pair of natural numbers a, b it is evident that either a = b or a is generated before b in which case a < b or b is generated before a in which case b < a. This law of trichotomy for natural numbers is grounded in our intuition concerning time that though different events can occur simultaneously, distinct moments (*kṣaṇas*) of time as the loci of events and objects cannot be so construed and that given any two distinct moments one of the two must precede the other. An object and its prior or posterior absence (*prāgābhāva, pradhvamsābhāva*) cannot reside in the same moment i.e. cannot be simultaneous (*yaugapadyābhāva*). This is a mere reformulation of our conception of time as a linearly ordered sequence of moments extending indefinitely both into the past and the future. Since the primordial sequence of eternal number-universals in their order of magnitude can be cognized only through the temporal process of generating an unending sequence of perceivable transient number-qualities where each number-quality is generated at a unique stage from the number-quality generated at the immediately preceding stage by the fundamental process of raising the magnitude exactly by one, given any two distinct numbers (construed either as transient qualities or as eternal universals) one of the two must precede the other. If an attribute is possessed by one or more natural numbers i.e. if it is non-vacuous (*prasiddha*) then there must be a smallest among those possessing the attribute in question because each natural number is generated once and only once in order of magnitude in a finite number of steps starting from the initial stage that may be construed as the 0th stage. The induction principle must hold, because its denial would entail the denial of the least number principle as well. The denial of the least number principle would assert that the primordial sequence of natural numbers is not generated in the way

it actually is generated i.e. the induction principle does not hold. The two principles are actually Siamese twins and they stand or fall together. SLP and tarka or counterfactual reasoning (CR) justify their truth and mutual equivalence.

Arithmetical operations of addition, multiplication, subtraction and division readily lend themselves to physical modeling where units are represented by easily manipulated concrete physical objects such as small pebbles of uniform size or dots on a slate or sheet of paper. These physical models can play a role analogous to that of diagrams in the pedagogy of Elementary Geometry. Physical models of this type are easily pressed to service to verify by SLP the truth of the associative and commutative laws of addition and multiplication. the distributive law of multiplication over addition is similarly certified by SLP. That number one serves as the multiplicative identity is seen to be true by SLP. When zero is recognized as a number both on grounds of intuition and arithmetical necessity it is also seen functioning as the additive identity. SLP and CR permit us to see that 0 is the only number that satisfies the equation: $(x + x) = x$. The cancellation law for addition is seen to be true on the basis of the generation of the primordial sequence. These basic facts about addition and multiplication are seen to be holding for the wider number systems by SLP and CR pressed to service in the context of our geometrical intuitions relating to straight lines.

The primordial unending sequence of natural numbers makes it possible for us to select an arbitrary natural number (positive integer) b, start from its initial stage (0th stage) and move along it indefinitely by marking off a block of b units at each stage and adding a # mark at the positions of the numbers b, 2b, 3b, 4b, ...in the original unending sequence. Now, given any other natural number a, to divide the number a by the number b we first observe that since every natural number has a unique position in the primordial sequence there are three possibilities for the position occupied by the number a. Firstly, it coincides with a position marked by a #. Secondly, it occurs in the very first block of b units before the first #-mark. Thirdly, it falls between two consecutive #-marked positions in the primordial sequence. In the first case $a = bq$ for a unique natural q and we say in this case that the number a is divisible by

b with quotient q and remainder 0. In the second case a < b and we say that upon division by the number b the number a has 0 as quotient and itself as the remainder r. In the third case there must be only one pair of consecutive #-marked positions between which the position of a falls for otherwise the number a would not have a unique position in the primordial sequence. Let these consecutive #-marked positions be of qb and (q + 1)b. Since a's position is after that of qb and before that of (q + 1)b and there are only (b – 1) places available which are strictly between qb and (q + 1)b, the number a must exceed bq by one of the numbers in the list: 1, 2, 3,...,(b – 1). In this case a = (bq + r) and 0 < r < b and we say that upon division by b a has the quotient q and the remainder r. This may be looked upon as a proof of the division algorithm based on SLP and CR. Once the general division problem is set up in the context of the primordial sequence the result immediately reveals itself in SLP without any verbal commentary while CR stands by in case its assistance is needed.

The world of objects of Elementary Geometry and those of its variants and some of its higher evolutes are highly congenial to the innate potential of SLP. Not only the axioms of Euclidean plane and solid geometry but many of its familiar simple theorems are accessible to SLP and its principal assistant CR. We will restrict ourselves only to a few illustrative examples. Take any two distinct points P and Q on *a plane surface*. It is evident that one can traverse from P to Q by indefinitely many *paths*. It is however evident to SLP that precisely one of these numerously many paths must have the distinction of being the *shortest* one among them. CR steps in at this point to add the crucial footnote that if this were not the case our notion of a plane surface as opposed to that of curved ones would stand subverted. Although it is possible for example for an ant to traverse from the North pole of a globe to its South pole without entering inside the globe and more generally to traverse from any point on it to the point located at its antipode along as many longitudinal paths as the little creature likes, all these being equally available shortest paths, the ant would enjoy no such freedom of choice if the points are located on a plane surface. After this illuminating footnote SLP can confidently recommend that the

unique shortest path from P to Q be called the straight line segment PQ with the extreme points P and Q. This segment can be imagined as capable of being extended in the direction from P to Q to any point R different from both of them without change of direction i.e. so as to ensure that PR is again a straight line segment containing the point Q as an intermediate point between P and R. Finally one can imagine the segment PQ extended in the same direction to infinity giving us a half line. Similarly one can imagine the segment PQ extended in the direction of Q to P to infinity without change of direction to get a straight line. There can be one and only one such straight line containing the points P and Q for otherwise our notion of direction and the related notions of same direction, different direction opposite direction and change of direction would all be jeopardized. It is clear that to get a rectilinear figure such as a triangle APQ in the same plane with PQ as its base one must get off the line containing P and Q to choose a point A as its vertex. One can traverse from P to Q via point A along the two straight line segments PA and AQ. But this detour through A being one of the numerously many paths from P to Q encountered by us at the beginning must have a distance longer than that of the shortest possible path from P to Q along the line segment PQ. This is a justification by SLP of the theorem that the sum of the length of any two sides of a triangle is greater than that of its remaining side.

How is mathematical knowledge different from knowledge in Physical, Life and Social Sciences? That there is a palpable difference cannot be denied. This difference however is not characterized by the following: Mathematical knowledge is *a-priori*, necessary and certain whereas knowledge in other sciences is *a posteriori*, contingent and only probable. Empirical sciences are factual, commit themselves to the world, are about it and accountable to it. Mathematics on the other hand not being factual and accountable to the world makes no commitments concerning it. Being autonomous and accountable only to itself it is not about the world. Such claims though illuminating on certain points are partly misleading and fail to portray the actual state of affairs. Mathematics explores and investigates the world in its content-independent aspects. Mathematical objects and structures cannot but be content-

independent by the very nature of the theoretical objectives of the discipline. Mathematics unlike other sciences having a direct mode of aboutness and confrontational accountability, is obliged to have an indirect mode of world-aboutness and is accountable to the world in a non-confrontational manner. It justifies itself through the roles that the structures it investigates have played or are capable of playing in making sense of our experience in different domains of scientific investigation. That mathematical models work and work very successfully at times cannot be a matter of mere accident. Mathematical structures emerge from our experience of the world, and are grounded in it either directly or through layers of abstraction. It is not philosophically wise to insist on a particular brand of world-about-ness as the paradigm and dismiss other possible modes of about-ness as fictitious. That would be like claiming that squirrels not having stripes on their back aren't real squirrels. It has a sobering effect when one realizes that both Homer and Herodotus *inform* us about the Greek society. The mode of about-ness and accountability appropriate to history as a discipline is not the one literature can adopt.

7. THE DEVELOPMENT OF MATHEMATICS: ITS DETERMINING FACTORS

In this concluding section we take a brief look at the domain of Mathematics with a view to identify the factors which govern its development. The history of Mathematics shows that it is as open-ended as any domain of organized human creative activity—theoretical, literary, artistic or practical. Its numerous branches can be sorted into various levels on the basis of their natural order of logical and epistemological precedence. Arithmetic and Geometry are historically the earliest branches of Mathematics and certainly belong to its ground level. They are however not the only ones to belong to its ground level. Algebra and Analysis certainly belong to its upper levels. Mathematics develops horizontally at each level through the emergence of new areas of investigations with distinct orientations. It continues to develop also in the vertical direction by addition of new levels through the emergence of areas

of investigations focussing on organization and systematization of results available at lower levels.

We have noted that objects of any branch of pure Mathematics must possess content-independence appropriate to the particular branch. A ground level branch derives its objects from selected aspects of one or more dimensions of our perceptual experience by a process of abstraction that ensures their content-independence. Arithmetic abstracts the notion of natural numbers from perceptual experience by ignoring all properties of perceivable objects while focusing only on the relations of identity and difference among them. Natural numbers are accessible to us through every type of perceptual experience. Arithmetic treats them as content-independent magnitudes of aggregates perceptually accessible to us. The familiar arithmetical operations of addition, subtraction, multiplication and division have their counterparts in the ways we handle aggregates of objects under certain contexts. Arithmetic makes these everyday ways of handling aggregates go through a process of abstraction so that the resulting operations for numbers as magnitudes are entirely content-independent. Our perceptual experience of rows of things, our auditory perception of words in spoken sentences as coming in a temporal sequence, in general our experience of our mental events and of events in the world outside of us as occurring in a temporal sequence, equip us with the basic family of notions relating to the concept of order. Arithmetic and Geometry subject these intuitively available notions of everyday experience to a process of abstraction shaping them up for playing vital roles in the construction of number systems and geometrical structures. This concept is formalized in its most abstract form i.e. in a way that ensures its highest possible content-independence in Elementary Theory of Sets. Our intuitions concerning past and future with the present time as their junction have always been available to serve as the basis for the arithmetician's almost primordial sequence of whole numbers. Our intuitions concerning a limited period of future time beginning with the present moment and the entire future time as unlimited serve as the arithmetician's dichotomy of finite and potential infinite.

We have argued that the objects investigated by Elementary Geometry are abstracted from objects of our visual and tactual experience. The abstraction here is designed to result in content-independence only with respect to the material contents of things in our visual or tactual fields of perception and not with respect to their shapes or magnitudes such as distance, area and volume. It is clear that unrestricted abstraction would make Geometry merge in Arithmetic.

Cantor's Theory of Sets emerged as a distinct discipline in the last quarter of 19th Century in the context of investigations in Analysis and foundations of Mathematics. Its undefined concepts of set and the relation of membership as well as its defined operations of union, intersection and complementation of sets and the subset relation are obviously accessible to us as perceiving and imagining beings. In fact there is very little in the elementary part of Cantor's Set Theory that has not been accessible to mankind ever since it launched its journey of theory-building. These concepts carry their content-independence on their heads as ladies in villages carry home pitchers filled with water. This concetpually rich family of interrelated content-independent notions had been lying on the ground for ages as if waiting for the right genius and the right moment of history to be recognized for its potential to serve as the basis of a simple and yet so profound and powerful branch of Mathematics. By our criterion of stratification of the branches of Mathematics Cantor's Theory of Sets is manifestly eligible to be called a ground level branch. It deserves an honourable place on the front row beside the ancient disciplines of Arithmetic and Geometry. That every known branch of Mathematics including Arithmetic and Geometry can be developed within Cantor's Set Theory and that it provides to the entire domain of science a universal language for precise discourse are no reasons for placing it in a level different from that to which Arithmetic and Geometry belong. Deductive priority though important cannot override patently evident facts concerning the epistemological anchorage of Mathematics in the world we live in.

Graph Theory, founded by Euler's 1736 article where he solved the famous Konigsberg bridge problem, went into hibernation

for more than a century. It was resurrected in the middle of 19th Century and has proved itself to be a very active area of research in recent years because of its applications in a number of disciplines ([9] pp.3-6, 146-150). A graph is determined by a set of vertices and a set of edges such that each edge is associated with a unique pair of vertices with an edge being allowed to join a vertex to itself. Since a graph can be represented by a diagram with points linked by line segments or curved lines, it is visually accessible like geometrical figures on a plane. It can therefore be viewed as a ground level branch of Mathematics.

Traditionally algebraists kept themselves occupied with equations and their solutions. The extension of the system of natural numbers in stages to integers, rational numbers, real numbers and complex numbers may be looked upon as moves designed to enable the algebraist to solve equations of a certain kind in a wider number system which could not be done in a narrower system. The number systems provided an inexhaustible source of material for the construction of abstract structures as instruments for the unification of mathematical knowledge already available at lower levels. Group Theory, Ring Theory and the Theory of Fields, apart from unifying essentially similar mathematical results established in different contexts, proved to be immensely powerful tools for the extension of mathematical knowledge in non-algebraic branches of Mathematics such as Number Theory, Analysis, Topology and Logic. Universal Algebra carried this quest for unification to a higher level by seeking to establish results applicable to every algebraic system.

It is well known that Differential and Integral Calculus emerged in response to the need of precise mathematical tools for solving problems relating to motions of bodies in space. Leibniz and Newton are credited with the discovery of this branch of Mathematics. Descartes' Analytic Geometry and the researches of Archimedes played vital roles in the mergence of this new branch. This important domain of research experienced more than two centuries of vigorous growth before it came to be systematized and placed on a rigorous footing in the second half of 19th Century by the cotributions of Cauchy, Weierstrass, Dedekind and Cantor. Calculus was transformed into Analysis. The search for unification

of mathematical knowledge was on. Topology emerged as a new branch to undertake this task. It has proved itself to be as powerful a branch as Algebra.

An entirely unforeseen and very welcome fallout of investigations in the foundations of number systems was the emergence of Mathematical Logic as a distinct branch. This new discipline with very ancient roots in the era of Greek civilization emerged in Gotlob Frege's Begriffschrift in 1879 within less than a decade after Cantor founded Set Theory in 1870. We have here a very clear instance of how the internal dynamics of Mathematics generates new branches of it.

Mathematics has its humble origins in the rolling green fields of our perceptual experience. It is conceived when our instinctive search for patterns in phenomena refuses to remain contented with abstraction that is less than optimal. It is born when our quest for patterns leads us beyond the land of abstraction falling short of total or almost total content-independence to the heaven where pure forms in their pristine beauty dwell and we are helplessly charmed and moved to contemplate them.

The development of Mathematics seems to be governed by two major factors. The first of these two is the internal dynamics of Mathematics—its quest for greater organization, unification, depth and aesthetic elegance, its search for more commanding heights and greater freedom. The most momentous events and processes in the history of the discipline including the emergence of its most basic and its most powerful branches have been brought about by the instrumentality of its inner dynamics. The transition from Babylonian and Egyptian Geometry to Greek deductive Geometry, the birth of Analytic Geometry, emergence of Set Theory and Mathematical Logic, the rise of Abstract Algebra, Mathematical Analysis and Topology at dominating heights amply demonstrate the leading role played by the internal forces of Mathematics in its own development. Another example of this category is the rise of Theory of Computability in the thirties of last century.

The vital role that Mathematics has been playing throughout its history in sustaining the growth of Astronomy and Physics is widely known. The birth of Calculus is a striking example of the

machine and tool designing role of Mathematics in the domain of scientific investigations. The underlying structure of phenomena in any domain of scientific investigation is accessible to mathematical articulation. This Pythagorean and Archimedean ideal of Greek Science that was reaffirmed by Galileo, is a life-sustaining principle of Western Science. Whenever the available logico-mathematical tools for model-construction are found inadequate in any area of scientific inquiry a demand for new tools is generated. Mathematics cannot afford to ignore such demands and must prepare itself for an appropriate response, because it can justify its own relevance for the scientific enterprise as a whole only through the perennial process of rising up to meet such demands successfully. No better justification is required to substantiate the fact that Mathematics is about the World we live in. Its content-independent character requires it to have in contrast with other sciences only an indirect mode of aboutness. The role of Mathematics in the domain of science is partly comparable with that of the machine and tools designing sector of a large industrial economy.

Bibliography

1. Alexander Abian, *The Theory of Sets and Transfinite Arithmetic*, W.B. Saunders Co., London, 1965.
2. Aparārkadeva, *Nyāyamuktāvalī*, Govt. Oriental Manuscript Library, Madras, 1961.
3. Paul Benacerraf and Hilary Putnam, *Philosophy of Mathematics*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1964.
4. T.S. Bhanumurthy, *A Modern Introduction to Ancient Indian Mathematics*, Wiley Eastern Ltd, New Delhi, 1994.
5. Bhāsarvajña, *Nyāyabhūṣana*, Saddarshan Prakashan, Varanasi, 1968.
6. Bhāskarācārya., *Līlāvatī*, Mithila Vidyapeetha Prakashana, Darbhanga, 1956.
7. Georg Cantor, *Contributions to the Founding of the Theory of Transfinite Numbers*, Dover Publications, New York, Reprint of first edition that appeared in 1915.
8. Richard Dedekind, *Essays on the Theory of Numbers*, Dover Publications, New York, 1963.

9. Narsingh Deo, *Graph Theory*, Prentice-Hall of India Private Ltd, New Delhi, 1997.
10. Euclid, *The Elements*, Volumes I-III, Dover Publications, New York, 1956.
11. Gautama, *Nyāyasūtra*, Edited with Vātsyāyana' *Bhāsya* and Viśvanātha's *Vṛtti* by Digambara Sastri, Anandashrama Sanskrit Series, Pune, 1923.
12. Narayana Chandra Gosvami, *Adhyāpanā*, a Bengali commentary on Annambhaṭṭa's *Tarkasamgraha* and *Dīpikā*, Year of Publication is not available, Calcutta.
13. Edna E. Kramer, *The Nature and Growth of Modern Mathematics*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1982.
14. Umesh Mishra, Appendix to G.N. Jha's *Pūrva Mīmāmsā in its Sources*, Banaras Hindu University Publications, Varanasi, 1964.
15. Edwin Moise, *Elementary Geometry from an Advanced Standpoint*, Addison-Wesley Publishing Co. Reading, Massachussetss, 1963.
16. Oystein Ore, *Theory of Graphs*, American Mathematical Society, Providence, rhode Island. 1962.
17. Biswambhar Pahi, *Vaiśeṣikapādarthavyavasthā kā Paddhatimūlaka Vimarśa*, University of Rajasthan Studies in Indian Philosophy, Jaipur, Rajasthan, 2000.
18. Praśastapāda, *Padārthadharmasamgraha*, with Śridharabhaṭṭa's *Nyāyakandalī* and Hindi translation, Sampurnanada Sanskrit University, Varanasi, 1977.
19. Raghunāthaśiromani, *Padārthatattvanirūpaṇa*, with Hindi translation and Rāmabhadra's *Padārthatattvavivecanaprakāśa*, University of Rajasthan Studies in Indian Philosophy, Jaipur, Rajasthan, 1997.
20. Rāmarudra and Rajeswara Sastri, *Rāmarudrī*, with Viśvanātha's *Nyāyasiddhāntamuktāvalī* and Dinakara's *Dinakarī*, Chowkhamba, Sanskri Series, Varanasi, 1972.
21. Stewart Shapiro, *Philosophy of Mathematics*, Oxford University Press, Oxford, England 1997.
22. Badarinath Shukla, *Vidhivāda* of Gaṅgesa, Sampurnanadan Sanskri University, Varanasi, 1987.
23. Śrīdharabhatta, *Nyāyakandalī*, Sec [18].
24. Udayana, *Kiraṇāvalī*, Fasc.IV, with Vardhamāna's *Prakaśa*, Asiatic Soceity, Kolkata, 2002.
25. Uddyotakara, *Nyāyavārtika*, Edited by Vindhyeswari Prasad Dvivedi, Reprinted by Eastern Book Linkers, Delhi, 1986.

26. Vardhmānopādhyāya, *Nyāyalīlāvatīprakāśa*, Edited along with Śrīvallabha's original work and another commentary, Chowkhamba Sanskrit Series, Varanasi, 1991.
27. Vātsyāyana, *Nyāysūtrabhāsya*, See [11].
28. I.M. Vinogradov, *Elements of Number Theory*, Dover Publications, New York, 1954.
29. Ye. S. Venttsel, *Elements of Game Theory*, Mir Publishers, Moscow, 1980.

Appendix II

PUBLICATIONS OF BISWAMBHAR PAHI

A. Books

(1) B. Pahi, *Studies in Implicational Calculi*, University Microfilms, Ann Arbor, Michigan, USA, 1967

(2) B. Pahi (with other logicians), *Studies in Formal Logic*, Department of Philosophy, University of Rajasthan, Jaipur, 1993.

(3) B. Pahi and Dr. Kusum Jain, Hindi Padānuvāda and Bhāvānuvāda of Raghunatha Śiromaṇi's *Padārthatattva nirupaṇam* with the commentary *Padārthatattvavivecana prakasa* of Ramabhadra Sarvabhauma, University of Rajasthan Studies in Indian Philosophy, No. 5, Jaipur, 1997.

(4) B. Pahi, *Vaiśeṣika Padārtha vyavastha ka Paddhatimulaka Vimarśa*, University of Rajasthan Studies in Indian Philosophy, No. 6, Jaipur, 2000.

B. Papers in the Area of Logic

(5) B. Pahi, On the non-existence of finite characteristic matrices for some classes of implicational calculi, *Zeitschrift für Mathematische Logik and Grundlagen der Mathematik*, Vol. 20 (1974) pp. 113-119 (Abstract of the appeared in *The Journal of Symbolic Logic* (JSL) Vol. 31 (1966), pp. 682-683)

(6) B. Pahi, Full models and restricted extensions of propositional calculi, *Zeitschrift für Mathematische Logik and Grundlagen der Mathematik*, Vol.17 (1971) pp.5-10 (Abstract in *The Journal of Symbolic Logic*, vol. 36 (1971), pp. 363)

(7) B. Pahi, Restricted extensions of implicational calculi, *Zeitschrift für Mathematische Logik and Grundlagen der Mathematik*, Vol.17 (1971) pp.11-16 (Abstract in *The Journal of Symbolic Logic*, vol. 33 (1968), pp. 643-644)

(8) B. Pahi, A theorem on the interrelationship of axiom systems for implicational calculi, *Zeitschrift für Mathematische Logik and Grundlagen der Mathematik*, Vol.18 (1972) pp.165-167, (Abstract in *The Journal of Symbolic Logic*, vol. 39 (1974), p. 382)

(9) B. Pahi, A method for proving the non-existence of finite characteristic models for implicational calculi, *Zeitschrift für Mathematische Logik and Grundlagen der Mathematik*, Vol. 18 (1972) pp.169-172.

(10) B. Pahi, Jankov-Theorems for some implicational calculi, *Zeitschrift für Mathematische Logik and Grundlagen der Mathematik*, Vol. 21 (1975) pp.193-198 (Abstract in *The Journal of Symbolic Logic*, vol. 39 (1974), p. 391)

(11) B. Pahi, Necessity and some non-modal propositional calculi, *Notre Dame Journal of Formal Logic*, vol. 14 (1973) pp. 401-404.

(12) B. Pahi, Maximal full matrices, *Notre Dame Journal of Formal Logic*, vol. 13 (1972) pp. 142-144.

(13) B. Pahi and Ralph C. Applebee, An unsolvable problem concerning implicational calculi, *Notre Dame Journal of Formal Logic*, vol. 11 (1970) pp. 200-202.

(14) B. Pahi and Ralph C. Applebee, Some result on Generalized Truth Tables, *Notre Dame Journal of Formal Logic*, vol. 12 (1971) pp. 435-440. (Abstract in *The Journal of Symbolic Logic* Vol. 33 (1968), p. 636)

(15) B. Pahi, Independence Proofs in Propositional Logics unaccomplishable by Finite Matrices and Decidability without finite model property, abstracts, vol. 5 part-3, pp. 157-159, *VIII International Congress in Logic, Methodology and Philosophy of Science*, Moscow. 1987 (See also abstract in *The Journal of Symbolic Logic*, vo;. 35 (1970), p. 353, two full papers appear in [2])

(16) B. Pahi, Formal Logic in Ancient Indian and Greece, in *History of Science, Philosophy and Culture in Indian civilization*, vol. I (Part 4) edited by G. C. Pande, New Delhi, 2007, pp. 956-993.

(17) B. Pahi, On Relationg Two Traditions of Logic, in Logic, *Navya-Nyāya & Applications*, edited by M. K. Chakravorty and others, College Pbulications, London, 2008, pp. 235-260.

(18) B. Pahi, Śāstra svarūpa-viṣayaka Siddhānta evam trakásāstra ki vikāsa ke diśāyen, *Unmilan*, vol. 19 issu-1 (2005), pp.29-50

(19) B. Pahi, Preface to Pandit Khadganath Misra, *Siddhant lakṣaṇa tattvalokaprakāśa* (part-I) University of Rajasthan Studies in Indian Philosophy, No. 2, Jaipur, 1996

C- Papers in other areas of Philosophy

(20) B. Pahi and Naseem Quazi, Reflections on some life-affirming commitments of Western Science, *Journal of Foundational Research* published by the Department of Philosophy, University of Rajasthan, vol. 1 (1993) pp. 1-10.

(21) B. Pahi and Naseem Quazi, The development of the deductive model of knowledge organization in Greek Thought, *Journal of Foundational Research*, vol. I, (1993) pp. 127-144.

(22) B. Pahi and Mohin Mohammad, Reflections on Methodological issues in Plato's Philebus, *Journal of Foundational Research*, vol. I, (1993) pp. 37-50.

(23) B. Pahi, A Framework for the Moral Evaluation of Actions, *Journal of Foundational Research*, vol. XI, (2003) pp. 1-19.

(24) B. Pahi, On the Structure of the Puruṣartha-System, *Journal of Foundational Research*, vol. XI, (2003) pp. 127-134.

(25) B. Pahi and Shirley Jethmalani, The early Vedic Weltanschaung, *Journal of Foundational Research*, vol. XI, (2003) pp. 79-88.

(26) B. Pahi and Shirley Jethmalani, The Burden of Poetic Consciousness in the *Burden of Poetic consciousness*, University of Rajasthan Philosophy Series No. 2, 1996, pp. 1-36.

(27) Shirley Jethmalani and B. Pahi, The Quarrel between Philosophy and Poetry, in the *Burdon of Poetic consciousness*, University of Rajasthan Philosophy Series No. 2, 1996, pp. 75-93.

(28) B. Pahi, *Vaisesika System in History of Science, Philosophy and Culture in Indian Civilization*, edited by G.C. Pande, New Delhi, 2012, pp.495-524.

(29) B. Pahi, Comments on Uttara Nerulkar's Research Note "Another Reading of Gautama's Nyāyaśātram" *The Journal of Indian Council of Philosophycal Research*, vol. XXIX(2012) pp. 39-55

(30) B. Pahi and R. P. Sharma, *Panini's Technique of Representing Linguistic Regularities*, *Aligarh Journal of Oriental Research*, vol. 5, (1988) pp. 149-154

(31) B. Pahi, Purported existence and Existence : A Nyaya crtitque of Nāgeśa's as distinction between *bauddhārtha and bahyārtha*, A lecture delivered at the *International Seminar in Philosophy* organized by Jadavpur University in January 1983. Some of the ideas of this lecture are developed in Dr. R.P.Sharma's dectoral dissertation "*Bauddhārthabahyārthaparyālocanam*" published as University of Rajasthan Indian Philosophy series No. 1, Jaipur, 1993.

दर्शन विभाग द्वारा प्रकाशित ग्रन्थ

		वर्ष	मूल्य
	राजस्थानविश्वविद्यालयभारतीयदर्शनाध्ययनमाला:		
1.	**बौद्धार्थबाह्यार्थपर्यालोचनम्** - राजेन्द्रप्रसादशर्मा ISBN-81-86027-02-5	1993	225.00
2.	**सिद्धान्तलक्षणतत्त्वालोकप्रकाश:** - (प्रथमभाग:) पं. खड्गनाथ मिश्र, धर्मदत्त झा कृत सिद्धान्तलक्षणजगदीशीतत्त्वालोक की संस्कृत व्याख्या श्रीकृष्णशर्मा सम्पादित ISBN-81-86027-04-1	1996	400.00
3.	**न्यायलीलावती** (प्रथम भाग) श्रीवल्लभाचार्य, दुर्गाधर झा कृत शाम्भवी एवं चन्द्रकान्त दवे कृत चन्द्रकान्ति हिन्दी व्याख्या द्वय संवलित - राजेन्द्र प्रसाद शर्मा सम्पादित ISBN-81-86027-09-2	1996	400.00
4.	**सिद्धान्तलक्षणतत्त्वालोकप्रकाश:** (द्वितीयभाग:) पं. खड्गनाथ मिश्र, श्रीकृष्ण शर्मा सम्पादित ISBN-81-86027-05-10	1997	400.00
5.	**पदार्थतत्त्वनिरूपणम्** – रघुनाथशिरोमणि विश्वम्भर पाहि एवं कुसुम जैन कृत हिन्दी पदानुवाद, भावानुवाद तथा रामभद्रसार्वभौमकृत पदार्थतत्त्वविवेचनप्रकाश संस्कृत टीका सहित ISBN-81-86027-06-8	1997	125.00
6.	**वैशेषिक पदार्थव्यवस्था का पद्धतिमूलक विमर्श** –विश्वम्भर पाहि ISBN-81-86027-10-6	2000	350.00
7.	**तत्त्वसङ्ग्रह:-शब्दार्थपरीक्षा** – आचार्यशान्तरक्षित रमेशचन्द्र शर्मा कृत हिन्दी अनुवाद एवं कमलशील की पञ्जिका पर आधारित व्याख्यासहित ISBN-81-86027-11-4	2000	200.00

8.	**सिद्धान्तलक्षणतत्त्वालोकप्रकाशः** (तृतीयभागः) पं. खड्गनाथ मिश्र, श्रीकृष्णशर्मा सम्पादित ISBN-81-86027-12-2	2003	350.00
9.	**न्यायलीलावती** (द्वितीय भाग) - श्रीवल्लभाचार्य, दुर्गाधर झा कृत शाम्भवी व्याख्या सहित, राजेन्द्रप्रसाद शर्मा सम्पादित ISBN-81-86027-13-0	2004	400.00
10.	**न्यायलीलावती** (तृतीय भाग) - श्रीवल्लभाचार्य, दुर्गाधर झा कृत शाम्भवी, व्याख्या सहित, राजेन्द्रप्रसाद शर्मा सम्पादित ISBN-81-86027-14-9	2005	400.00
11.	**पुरुषार्थ-शृङ्गारप्रकाश** श्रीभोजराजकृत शृङ्गारप्रकाश के धर्मार्थकाममोक्ष शृङ्गार रूप 18-21 प्रकाश, राजेन्द्र प्रसाद शर्मा व लोकेश कुमार शर्मा अनङ्ग कृत हिन्दी भावानुवाद सहित ISBN-81-86027-17-3	2010	300.00
12.	**गीतामहोदधि** प्रथमभाग, 1. गणेशगीता, 2. देवीगीता, 3. ईश्वरगीता, 4. रामगीता (अद्भुतरामायणोक्ता), 5. रामगीता (अध्यात्मरामायणोक्ता) तथा 6. रामगीता (स्कन्दपुराणोक्ता) का राजेन्द्रप्रसाद शर्मा द्वारा सानुवाद सम्पादन ISBN-81-86027-19-X	2010	300.00
13.	**गीतामहोदधि** द्वितीयभाग, 7. उद्धवगीता, 8. यमगीता, 9. कामगीता, 10. वसिष्ठगीता, 11. नारदगीता, तथा 12. विदुरगीता का राजेन्द्रप्रसाद शर्मा द्वारा सानुवाद सम्पादन ISBN-81-86027-20-3	2010	300.00
14.	**गीतामहोदधि** तृतीयभाग, 13. अनुगीता (काश्यपगीता व ब्राह्मणगीता), 14. हंसगीता, 15. बृहस्पतिगीता, 16. याज्ञवल्क्यगीता, 17. व्यासमैत्रेयगीता तथा 18. पराशर गीता का राजेन्द्रप्रसाद शर्मा द्वारा सानुवाद सम्पादन ISBN-81-86027-21-1	2010	300.00
15.	**गीतामहोदधि** चतुर्थ भाग, 19. शिवगीता, 20. अवधूतगीता, 21. अष्टावक्रगीता तथा 22. श्रीगुरुगीता का राजेन्द्रप्रसाद शर्मा द्वारा सानुवाद सम्पादन। ISBN-81-86027-26-2	2018	300.00

16.	**महाभारतीय गीतामहोदधि** प्रथम भाग, 1. शौनक, 2. पुलस्त्य, 3. धौम्य, 4. अष्टावक्र, 5. हनुमद्, 6. आर्ष्टिषेण, 7. नहुष, 8. मार्कण्डेय, 9. सरस्वती, 10. मत्स्योपाख्यान, 11. बक, 12. युधिष्ठिर–I, 13. कौशिक (व्याध), 14. सावित्री, 15. युधिष्ठिर–II, 16.सनत्सुजातीय गीता का राजेन्द्रप्रसाद शर्मा द्वारा सानुवाद सम्पादन। ISBN-81-86027-28-4	2018	600.00
17.	**महाभारतीय गीतामहोदधि** द्वितीय भाग, 17. भगवद्,18. विदुर, 19. जनक, 20. सेनजिद् I, 21.अश्म, 22. स्वायंभुवमनु, 23. भीष्मस्तवराज, 24. मनु, 25. उशना, 26. भार्गव, 27. यज्ञ, 28. नारायण, 29. आङ्गिरस (बृहस्पति), 30. कैकेय, 31. उतथ्य, 32. वामदेव, 33. ऋषभ, 34. ब्रह्म, 35. भीष्म, 36. खड्ग, 37. षड्ज, 38. सेनजिद् II, 39. पिङ्गला, 40. शम्पाक, 41. मङ्कि, 42. बोध्य, 43. आजगर, 44. शृगाल, 45. कर्मफल, 46. भृगु, 47. जापक, 48. मनुगीता का राजेन्द्रप्रसाद शर्मा द्वारा सानुवाद सम्पादन। ISBN-81-86027-29-2	2018	600.00
18.	**महाभारतीय गीतामहोदधि** तृतीय भाग, 49. विष्णुवराह (अनुस्मृति), 50. गुरुशिष्य, 51. पञ्चशिख, 52. सनत्कुमार, 53. प्रह्लाद, 54. बलिवासव, 55. लक्ष्मीवासव, 56. नमुचिवासव, 57. जैगीषव्य, 58. व्यास, 59. मृत्यु, 60. जाजलि, 61. ब्रह्म, 62. विचख्नु, 63. गौतमचिरकारी, 64. कपिल, 65. असितदेवल, 66. माण्डव्यजनक, 67. पितापुत्र, 68. हारीत, 69. वृत्र, 70. समङ्ग, 71. श्रेयोवाचिका (गालव), 72. अरिष्टनेमि, 73. शुक्र, 74. पाराशर, 75. हंस, 76. सांख्ययोग, 77. वसिष्ठं, 78. मुनि गीता का राजेन्द्रप्रसाद शर्मा द्वारा सानुवाद सम्पादन। ISBN-81-86027-30-0	2018	600.00
19.	**महाभारतीय गीतामहोदधि** चतुर्थ भाग, 79. याज्ञवल्क्य, 80. सुलभ, 81. व्यास, 82. ययाति, 83. नारद, 84. नारायणी, 85. बृहस्पति, 86. व्यासमैत्रेय, 87. माहेश्वर, 88. काम, 89. अनु, 90. काश्यप, 91. ब्राह्मण, 92. गुरुशिष्य, 93. अम्बरीश, 94. पाण्डव गीता का राजेन्द्रप्रसाद शर्मा द्वारा सानुवाद सम्पादन। ISBN-81-86027-31-9	2018	600.00
20.	**योग अन्वीक्षा** — सुशिम दुबे ISBN-81-86027-32-7	2018	300.00

21.	**आचार्य विश्वम्भर पाहि के दार्शनिक विचारों की समीक्षा** — राजेन्द्रप्रसाद शर्मा व अनुभव वार्ष्णेय ISBN-81-86027-34-5	2018	300.00
22.	**भारतीय दर्शन चयनिका** — राजेन्द्रप्रसाद शर्मा व समीर कुमार ISBN-81-86027-33-5	2018	300.00

University of Rajasthan Philosophy Series

1.	**The Nietzschean Vision of Man** - Shirley Jethmalani ISBN-81-86027-00-9	1993	200.00
2.	**The Burden of Poetic Consciousness** - Edited by Shirley Jethmalani & P. C. Kar ISBN-81-86027-07-6	1996	125.00
3.	**Terrorism : An Enquiry in to its Nature and Roots** - Kusum Jain & Deepak Srivastava ISBN-81-86027-15-7	2010	350.00
4.	**नीतिशास्त्र के कुछ आधारभूत निबन्ध** — हिन्दी भावानुवाद कुसुम जैन द्वारा सम्पादित ISBN-81-86027-22-0	2010	150.00
5.	**Development : Various Dimensians and Approaches** - Edited by Kusum Jain ISBN-81-86027-16-5	2010	300.00
6.	**विकास की वैकल्पिक अवधारणा** — कुसुम जैन, राजकुमार शर्मा व मनीष सिनसिनवार ISBN-81-86027-23-8	2010	350.00
7.	**Various Dimensions of Environmental Ethics** — Kusum Jain ISBN-81-86027-24-6	2011	250.00

University of Rajasthan Foundational Studies

1.	**Studies in Formal Logic** - Biswambhar Pahi ISBN-81-86027-01-7	1993	250.00
2.	**जैव–नीतिशास्त्र की आधारभूत समस्याएँ** — कुसुम जैन, अंजना रानी व शोभा बारहठ ISBN-81-86027-25-4	2005	300.00

कृति परिचय

'आचार्य विश्वम्भर पाहि के दार्शनिक विचारों की समीक्षा' नामक इस कृति में भारतीय दार्शनिक अनुसन्धान परिषद् नई दिल्ली के वित्तीय सहयोग से 12–14 मार्च, 2016 ई. में दर्शनशास्त्र विभाग, राजस्थान विश्वविद्यालय के द्वारा आयोजित संगोष्ठी में प्रस्तुत शोध पत्रों में से कतिपय चयनित शोधपत्र प्रकाशित किये जा रहे हैं। प्रो. विश्वम्भर पाहि की इन शोधपत्रों पर टिप्पणी भी प्रकाशित की जा रही है। इस पुस्तक में दो परिशिष्ट हैं। प्रथम परिशिष्ट में प्रो. विश्वम्भर पाहि का 'जर्नल ऑफ इण्डियन काउंसिल ऑफ फिलोसोफीकल रिसर्च' शोध पत्रिका के खण्ड XXV नम्बर–3, जुलाई–सितम्बर, 2018 में (पृष्ठ संख्या 1–38) प्रकाशित शोधपत्र हैं। द्वितीय परिशिष्ट में प्रो. विश्वम्भर पाहि के सम्पूर्ण प्रकाशन की सूची है।

प्रोफेसर विश्वम्भर पाहि का जन्म उड़ीसा प्रान्त के जाजपुर जिला के बहावलपुर ग्राम में 18 अप्रैल, 1936 ई. को हुआ। इन्होंने दर्शनशास्त्र की मूल शिक्षण एवं प्रशिक्षण उत्कल एवं इलाहाबाद विश्वविद्यालय से अधिगत किया। तदनु गणितीय तर्कशास्त्र में उपाधिकार्य येल विश्वविद्यालय, न्यू हैवेन, कनेक्टीफुट, संयुक्त राष्ट्र अमेरिका से पूर्ण किया। इन्होंने जी.सी. कॉलेज सिलचर (असम), गुवाहाटी विश्वविद्यालय, सेन्ट्रल वाशिंगटन स्टेट कॉलेज, एलेन्सवर्ग, वाशिंगटन, नॉटरडेम विश्वविद्यालय, इण्डियाना, संयुक्त राज्य अमेरिका एवं राजस्थान विश्वविद्यालय, जयपुर में अध्यापन सम्पन्न किया। सम्प्रति जयपुर में रहते हुए अपने शोधकार्य में सम्पृक्त हैं।

मूल्य : ₹ 300/–

ISBN - 81-86027-34-3

सम्पादक परिचय

नाम– डॉ. राजेन्द्र प्रसाद शर्मा

पद– समन्वयक, उच्च अध्ययन केन्द्र, दर्शनशास्त्र विभाग, राजस्थान विश्वविद्यालय, जयपुर।

शैक्षणिक योग्यता– एम.ए (संस्कृत एवं दर्शन शास्त्र) आचार्य (व्याकरण, साहित्य, दर्शन एवं धर्मशास्त्र) विद्यावारिधि (पीएच.डी)।

अध्यापन– विश्वविद्यालय संस्कृत विभाग में 1988 से 1991, विश्वविद्यालय दर्शन विभाग में 1991 से एम.ए. कक्षाओं का अध्यापन तथा 62 एम.फिल एवं 24 पीएच.डी. के छात्रों का शोध निर्देशन।

पुस्तक प्रकाशन– बौद्धार्थपर्यालोचनम् (1993), श्रीमद्भगवद्गीता काशिनी व्याख्या (1994), न्यालीलावती प्रथमभाग (1996), द्वितीयभाग (1994), तृतीयभाग (2005), कठोपनिषद् काशिनीव्याख्या (2006), गणपतिस्तुतिकल्पद्रुमः (2009) पुरुषार्थ–शृङ्गारप्रकाशः (2010), गीतामहोदधिः प्रथम, द्वितीय, तृतीय भाग (2010), चतुर्थ भाग (2018) व्याकरण–शास्त्रीयानुसन्धानम् (2015), महाभारतीय–गीतामहोदधिः प्रथम, द्वितीय, तृतीय एवं चतुर्थ भाग, भारतीय दर्शन चयनिका, प्रो. विश्वम्भरपाहि के दार्शनिक विचारों की समीक्षा (2018)।

शोधपत्रिका सम्पादन– Journal of Foundational Research के पन्द्रह विशेषांक (32 अंक), भारतीय काव्यमीमांसा, शाब्दबोधमीमांसा, वाक्यार्थमीमांसा, तन्त्रदर्शन– मीमांसा, रससिद्धान्तमीमांसा, शक्ति–उपासना– मीमांसा, भारतीयदर्शन निबन्ध, भारतीय मूल्यमीमांसा, प्राच्यशास्त्र मीमांसा, कुण्डलिनीदर्शन मीमांसा, गीता दर्शनमीमांसा, दार्शनिक मीमांसा एवं आचार्य विश्वम्भर पाहि, आचार्य विश्वम्भर पाहि का दार्शनिक अवदान, भारतीय दार्शनिक विमर्श, श्री अरविन्द का दर्शन, मेधा (2004), स्वरमङ्गला त्रैमासिक 2005 से निरन्तर (36 अंक), श्रीविद्यामन्त्रमहायोग (13 अंक) श्री विद्यासाधनाष्टाङ्गम् (5 अंक)

शोधपत्र– परामर्श, सारस्वती सुषमा, स्वरमङ्गला, कलाप्रयोजन, शोधपत्रिका, श्रीविद्यामन्त्रमहायोग आदि पत्रिकाओं एवं ग्रन्थों में शताधिक शोधलेख।

पुरस्कार – आचार्य शंकर पुरस्कार, उत्तरप्रदेश संस्कृत संस्थान, लखनऊ (1993), आचार्य नवल किशोर कांकर पुरस्कार, राजस्थान संस्कृत अकादमी, जयपुर, इन्दिरा बेहरे पुरस्कार, तिलक महाराष्ट्र विद्यापीठ, पुणे (1994), गिरिधर शर्मा चतुर्वेदी दर्शन सम्मान, मीमांसा केशरी सम्मान, श्री वैदिक संस्कृति प्रचारक संघ, जयपुर, श्रीविद्यासाधक सम्मान, श्रीविद्या साधना पीठ, काशी (2007), हारितऋषि सम्मान महाराणा मेवाड फाउण्डेशन, उदयपुर (2008), संस्कृत शास्त्र पुरस्कार एवं श्रीकरपात्र स्वामी षोडशानन्दनाथ स्मृति पुरस्कार (2012), श्रीवीरेश्वरशास्त्री व्याकरण सम्मान (2013), धर्मशास्त्र एवं पौरोहित्य सम्मान (2016) तथा अनेक राष्ट्रस्तर के पुरस्कार प्राप्त।

अनुभव वार्ष्णेय

अनुभव वार्ष्णेय ने दर्शनशास्त्र की अपनी आरंभिक प्रशिक्षा इलाहाबाद विश्वविद्यालय से ग्रहण की तथा यहीं पर अस्तित्त्ववाद विषयक शोधकार्य निष्पन्न किया। 2011 में शोधकार्य आरम्भ करने के साथ इलाहाबाद विश्वविद्यालय में कुछ समय अध्यापन कार्य किया, तदनंतर 2012 से 2014 दिल्ली विश्वविद्यालय में अध्यापन किया। वर्ष 2014 से अद्यतन राजस्थान विश्वविद्यालय में अध्यापनरत हैं। वर्तमान में महाद्वीपीय तथा विश्लेषणात्मक दर्शन के कतिपय ग्रन्थों तथा बौद्ध दर्शन के कुछ अलभ्य ग्रंथों के अनुवाद कार्य में रत हैं।